

*Dal generare al produrre.
Come cambia il senso del «venire al mondo»
nell'era delle tecnologie riproduttive*

MARIA MONETTI CODIGNOLA

Contraception, abortion and reproductive technology are changing the human reproductive process, breaking up its unity and putting under human control every single phase of it. A wide range of choices and liberties spreads out and all that concerns destiny, all that happens in our bodies thanks to the biological processes and to their automatisms, comes down. But this optimistic imagery may be challenged by a deeper reflection which points out the shadows and the risks which accompany this manipulation of the reproductive processes.

Keywords: *ethics, liberty, reproduction.*

Negli ultimi decenni si sono verificati cambiamenti di grande rilievo in quella sfera della vita umana che riguarda sessualità e riproduzione. Si tratta di mutamenti avvenuti nell'ambito del costume, del senso morale condiviso e della legislazione, ma anche in quello della medicina, con la comparsa di nuove tecnologie capaci di intervenire nei processi riproduttivi in varie fasi, soprattutto nel concepimento. Questi cambiamenti incidono in modo profondo nella vita degli individui, anzi possono essere considerati come una vera e propria rivoluzione, che richiede una riflessione seria e approfondita, non solo sugli aspetti etici del problema, ma anche sul vissuto dei soggetti coinvolti, sugli affetti fondamentali, su come cambiano le relazioni primarie, fondative di ogni possibile ulteriore relazione affettiva e sociale.

Come sempre, le grandi rivoluzioni ci colgono di sorpresa e ci trovano impreparati ad affrontarle. Il campo delle opinioni tende subito a polarizzarsi nei due estremi di un assenso euforico e incondizionato, da una parte, e di un rifiuto carico di paura e di sospetto dall'altra. Per cogliere l'importanza di quello che sta accadendo occorre sottrarsi all'esigenza di un giudizio immediato, di una traduzione diretta del problema in termini di lecito o illecito. È necessario invece interrogarsi sul

senso generale di questi cambiamenti radicali, che hanno fatto della riproduzione umana un terreno di *scelta* e di decisione, anziché di *destino*.

Con quest'ultima parola intendo qui designare il fatto che qualcosa accade, o non accade, nelle nostre vite, indipendente dalla nostra volontà e dai nostri desideri, in virtù del fatto che siamo fatti così, e che questo esser-così è un dato naturale su cui non possiamo incidere; che siamo enti biologicamente determinati, finiti, i quali non hanno il controllo diretto sul loro corpo e quindi sulla loro stessa vita. Spostare la linea di confine che separa e oppone *destino* e *scelta*, guadagnare alla libera decisione e al controllo consapevole processi vitali relativi a sessualità e riproduzione è stato il fine consapevole della rivoluzione di cui stiamo parlando.

Ma in primo luogo vorrei mettere in rilievo un aspetto importante della rivoluzione in corso: si è verificato un mutamento di paradigma della medicina, non più – come è sempre stata – scienza e pratica *terapeutica*, volta alla cura della malattia e del dolore, ma intervento a tutto campo volto a modificare i processi vitali del corpo umano per piegarli ai desideri del «paziente» e dunque per «migliorare la qualità della vita». Su questo punto è importante riflettere. Infatti, o si estendono arbitrariamente le nozioni di malattia e di terapia, fino a renderle insignificanti, oppure si riconosce che nell'ambito della medicina sta accadendo qualcosa di nuovo. La riflessione su questo mutamento non deve limitarsi a esaminare, caso per caso, qualità e conseguenze dell'intervento per dire un sì o un no razionalmente giustificati, ma deve anche interrogarsi sul senso di questi nuovi interventi, su che cosa cambia e cambierà nella vita di uomini e donne, nelle loro relazioni fondamentali basate sull'articolazione della parentela, che a sua volta fa centro sul corpo e sulle sue funzioni di sessualità e riproduzione; come cambia la percezione che gli uomini hanno di sé stessi e del loro agire, come cambia il senso intero della loro esistenza e quello, per usare le parole di Scheler, della *Stellung des Menschen im Kosmos*.

Questa espressione può apparire già carica di presupposti metafisici e ideologici: sembra sottintendere che l'universo sia un *cosmo* anziché puro caos e accidentalità, che ogni ente vi occupi un posto determinato e l'uomo in particolare vi abbia una sua collocazione, un posto definito e quindi finalità e limiti predeterminati, violare i quali comporterebbe una violazione dell'ordine universale. Io credo tuttavia che possiamo intendere questa espressione in un senso più debole e meno carico di peso ideologico. Si può pensare alla vita – intesa come sfera ontologica dotata di una sua logica specifica – come a qualcosa che *crea senso* nell'universo, e all'uomo come a un ente inserito in questo contesto di senso e creatore, a sua volta, di significati ulteriori, senza che ciò comporti presup-

posti teologici o metafisici; almeno, non più metafisici di quelli che sottostanno all'idea della scienza e della tecnica come fonti di progresso e di *miglioramento del mondo*, dove la categoria del *miglioramento* pretende di essere immediatamente evidente e intuitiva, e quindi sottratta a ogni riflessione critica e a qualunque definizione concettuale.

Intendo qui prendere in considerazione i due versanti del problema della rivoluzione riproduttiva, quello negativo e quello positivo, quello che riguarda l'arresto del processo che porterebbe alla creazione di nuovi individui umani e quello che prevede l'intervento tecnologico per favorire la riproduzione. Ambedue i tipi di intervento, hanno di mira la dissociazione di sessualità e riproduzione, il primo nel senso di annullare le conseguenze riproduttive di un atto sessuale, i secondi nel senso di rendere possibile la riproduzione senza sessualità. Apparentemente si tratta di interventi di segno contrario ma di eguale portata, di atti opposti e simmetrici. In ambedue i casi si tratta infatti della possibilità di esercitare un controllo sul corpo, in riferimento alla facoltà di riprodursi e al suo legame con la sessualità. Tutto ciò si potrebbe compendiare nelle espressioni: «*Decidere* chi nasce; *decidere* se e quando qualcuno deve nascere».

Questi nuovi poteri – di controllo e di decisione – sollevano problemi morali e creano nuove responsabilità. Affronterò alcune tesi etiche relative al primo e al secondo tipo di intervento; ma intendo anche affrontare il problema del senso di questi interventi e delle nuove libertà, facoltà e poteri che conferiscono. In particolare intendo porre la questione della effettiva capacità di rendere conto del problema in tutti i suoi aspetti da parte di enunciati come quelli riportati sopra, che fanno capo al verbo *decidere* e quindi all'idea di una *scelta*, consapevole e razionale. Può infatti darsi che in questi modi di esprimere linguisticamente la situazione e di autorappresentarsi il problema ci siano elementi ideologici, che alterano in modo significativo il senso delle cose; mi interrogherò sulla possibilità che queste nuove facoltà, le nuove libertà ed eventualmente i nuovi diritti cui danno luogo – ammesso che siano tali – sollevino importanti problemi circa il senso profondo delle relazioni umane e dell'esistenza di chi, in questo modo, viene al mondo.

Voglio inoltre richiamare l'attenzione su un punto. Il linguaggio, il tipo di argomentazione e la logica che hanno fino a poco tempo fa dominato il campo della bioetica sono di tipo razionalistico, impostato secondo strutture di ragionamento astratto che prescinde dalla sfera del vissuto e dei sentimenti degli individui coinvolti. C'è stata da un lato una certa enfasi anti-emotivistica, un sottolineare la necessità di sottrarsi all'influenza dei sentimenti e di ragionare con mente fredda, sulla base di dati scien-

tifici, da una parte, e di concezioni normative, dall'altra, applicando queste a quelli. Si è intesa la bioetica come il luogo della semplice e meccanica applicazione di norme e principi definiti altrove, in modo astratto e generale: una semplice operazione di incontro tra norma e contenuto determinato, empirico, definito in quei termini oggettivistici e decantati da contenuti vissuti – imprecisi, soggettivi – che caratterizzano il punto di vista scientifico.

Sarebbe qui fuori luogo affrontare il problema in tutta la sua complessità e cercare di mostrare quanto inadeguata sia questa concezione; voglio solo richiamare i cambiamenti di paradigma che si sono venuti affermando, negli ultimi tempi, soprattutto con il contributo di studiosi e filosofi che hanno invertito per molti versi la rotta. A partire dal noto saggio di C. Gilligan¹ si sono moltiplicate le voci di chi sottolineava il ruolo dei sentimenti nella ricerca morale in genere e in quella bioetica in particolare. La riflessione di carattere etico e bioetico è stata così intesa in modo più complesso e meno meccanico di come prima veniva concepita.² Come dice J. Glover,

... much of bioethics seems uncritically Cartesian in approach, in a way which makes the whole subject too easy. People writing about certain practical issues, for instance in medical ethics, often start off with principles which are taken to be self-evident. Or else there is a perfunctory attempt to explain why these are the appropriate principles and then practical conclusion are simply derived from them. Often the result is the mechanical application of some form of utilitarianism to various bioethical problems. Or, alternatively, there is a list of several principles about autonomy, beneficence, and so on, which is again mechanically applied.³

Un approccio meno astratto è quello che parte dalla specificità del problema affrontato, cercando di considerarne tutti gli aspetti, in particolare tenendo conto delle relazioni e del vissuto degli individui coinvolti nei processi e negli interventi di cui si parla; solo dopo, e con tutto questo bagaglio di riflessioni, si dovrebbe risalire a principi etici e a norme di carattere generale. In questo campo, assai più che in qualsiasi altro, la concezione di «etica applicata» appare inadeguata. Qui non si

¹ C. Gilligan, *Con voce di donna*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987; vd. anche C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti e potere*, Zadig, Milano 2000; M. Toraldo di Francia, *Sviluppo biotecnologico e dibattito «bioetico». Alcune considerazioni*, in AA.VV., *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004; S. Vegetti Finzi, *Il desiderio procreativo tra libertà e responsabilità*, ivi.

² J. Glover, *Some Lessons from the Nazi Experience*, in J. Harris and S. Holm (ed.), *The future of Human Reproduction*, Clarendon Press, Oxford, 1998-2003, p. 55.

³ *Ibid.*

tratta di applicare norme astratte e già date, qui i sentimenti e le emozioni non possono essere trascurati: poiché si tratta dei corpi umani e delle più profonde esperienze vitali, la risonanza emotiva legata a questi fatti costituisce non certo un elemento marginale o addirittura di disturbo, ma anzi l'elemento centrale da prendere in considerazione.

1. *Versante negativo della rivoluzione riproduttiva: contraccezione, aborto*

Il versante negativo della rivoluzione riproduttiva è stato al centro del dibattito etico e politico degli ultimi decenni del secolo scorso ed è strettamente legato ai mutamenti del costume e alla forte ondata del movimento femminista di quegli anni. Sia la contraccezione che l'interruzione volontaria di gravidanza (IVG) non sono caratterizzati da nuove tecnologie o conquiste della scienza medica – salvo la pillola – ma piuttosto da un cambiamento di mentalità e dalla volontà di mettere sotto il controllo degli individui ciò che veniva subito come un destino – in particolare il legame tra sessualità e riproduzione. Poiché tutta la questione riproduttiva riguarda in modo particolare il corpo – e quindi la vita – della donna, la questione si è posta in termini di diritti della donna e di conquiste femministe. Ribaltando equilibri di potere e strutture di relazione consolidate nel corso di millenni di storia umana e ancora oggi vigenti nella maggior parte delle culture non occidentali, il femminismo mise al centro il diritto della donna all'autonoma gestione del proprio corpo, il diritto di diventare madre solo se e quando avesse voluto e di non subire più il destino di diventarlo per gli automatismi dei processi biologici e le pressioni sociali, religiose ed etiche.

Tuttavia nel pensiero femminista la questione della riproduzione si è rivelata subito come un campo minato. Infatti, da un lato l'assoluta preponderanza del corpo femminile nel «lavoro riproduttivo» è apparsa come una straordinaria capacità, un privilegio biologico della donna, cui corrispondeva nelle società più arcaiche – come testimoniano miti, leggende, reperti archeologici – una superiorità morale e sociale, e talora un predominio politico. Dall'altro lato, questa facoltà appariva, nella società moderna, come una sorta di prigione e un elemento di inferiorità. Il processo della gravidanza, del parto, dell'accudimento e dell'allevamento-educazione della prole occupa, nella specie umana, tempi molto lunghi e richiede un enorme dispendio di energie fisiche e mentali. Questo comporta che ripetute gravidanze possano costituire un serio svantaggio sociale, una condizione di inferiorità e di marginalizzazione, che esclude le donne da una partecipazione attiva alla vita pubblica e le relega nell'ambito dei compiti domestici. Da capacità, ricchezza e potere la facoltà riproduttiva si rovesciava in sorte da subire, da privilegio in duro *destino*. Così le donne hanno percepito l'attitudine del loro corpo a creare nuovi individui in

modo alterno e contraddittorio, come un regalo della natura, da salvaguardare e di cui essere fiere – tutti gli uomini, in fondo, sono «nati di donna» – oppure come una condanna, una forma di impotenza iscritta nel corpo femminile, il segno fisico di un correlata inferiorità sociale.

È da questa constatata ambivalenza che sorge il tema, tanto agitato dal femminismo, del diritto al controllo della fertilità: mediante la contraccezione, in primo luogo, ma anche l'aborto. Mentre la prima di queste pratiche non ha sollevato problemi etici davvero rilevanti, quella dell'IVG continua ancora a far discutere e creare schieramenti ideologici opposti. Anche se lo scontro negli ultimi tempi sembra avere perso di intensità, le posizioni non sono restiate per questo meno intransigenti.

Esistono, sul problema della liceità o illiceità dell'aborto, tesi estreme che si appoggiano su interpretazioni opposte di ciò di cui si tratta. La tesi ultrapermissiva si appoggia di solito su di una «descrizione dei fatti» secondo cui l'embrione e il feto non sono altro che parti del corpo della donna, come le tonsille o l'appendice; liberarsi di queste parti non solleverebbe maggiori problemi di una tonsillectomia. La tesi ultraproibizionista invece «descrive» la situazione nei termini di un nuovo individuo umano, dotato dello *status* di *persona* e quindi inviolabile; lederne il diritto alla vita sarebbe un atto in tutto eguale all'omicidio.

La maggior parte delle opinioni è abbastanza distante da questi opposti radicalismi e si situa in una zona intermedia. Cercare un compromesso, anche se utile politicamente, è una pessima strada dal punto di vista filosofico, dove è giusto rifuggire dall'unilateralità, ma non è giusto ammorbidire i principi o contaminare le tesi per trovare un accordo a ogni costo. Tuttavia è utile indicare, al fine di evitarli, i terreni in cui la composizione dei conflitti appare impossibile perché sono in gioco ideologie opposte e inconciliabili. È il caso, per esempio, della definizione dello *status* dell'embrione e del feto – semplice *cosa*, appendice del corpo materno, oppure *persona* avente diritto al rispetto come un individuo umano a pieno titolo – o quello della attribuzione di *diritti*. Sul primo problema torneremo più avanti. Quanto al secondo, si è più volte sottolineato come il diritto della donna a disporre di se stessa e del suo corpo collida con il diritto dell'embrione o del feto a continuare a vivere e a evolvere fino alla nascita. Si possono bilanciare i diversi diritti e si può dire che il diritto di un individuo già pienamente esistente è di gran lunga maggiore rispetto a quelli di un individuo in formazione, ma allora si tratta anche di vedere di quali diritti stiamo parlando. Perché, se da una parte c'è il diritto alla vita, anche se riferito a un vivente il cui *status* è difficilmente definibile, dall'altro ci possono essere diritti o interessi di natura molto più futile: per esempio l'aspirazione a realizzarsi nella carriera o ad avere una vita economicamente tranquilla; in certi casi addirittura una vacanza programmata o un impegno mondano.

Il pensiero femminista ha insistito con molta enfasi sul diritto della donna a scegliere se e quando divenire madre. Oggi proprio dal campo femminista si muovono critiche all'ideologia del diritto alla scelta. Marie Fox⁴ critica la retorica di questo linguaggio che ha anzitutto il difetto di irrigidire le opposizioni e inasprire i contrasti, e che in secondo luogo tende a nascondere la complessità etica del problema e a spostare in modo unilaterale tutta l'attenzione sui diritti della donna, marginalizzando quelli del nascituro e anche quelli del padre. La retorica della scelta, dice la Fox, è basata su una concezione individualistica e liberale che, enfatizzando il concetto di autonomia, sottovaluta i mille condizionamenti sociali, familiari, religiosi ecc. che influenzano le scelte della donna, e le decisioni in generale. In secondo luogo essa nasconde il fatto che in una società come la nostra ogni scelta rischia di essere intimamente condizionata dal consumismo e rappresentarsi come decisione consapevole quando è solo un superficiale desiderio.⁵ Il diritto alla scelta non garantisce affatto la protezione dei reali interessi della donna ma rischia invece di operare una scissione tra l'astratto formalismo della legge e i concreti, reali problemi della vita.

Da parte mia vorrei aggiungere che affrontare il problema in termini di diritto è poco persuasivo anche per altre ragioni. Se c'è infatti una ragion d'essere del diritto è quella della difesa dei soggetti deboli; i soggetti forti sanno tutelare meglio i propri interessi in una condizione «naturale», o pregiudiziale. Ora, se è vero che la donna in molti casi è il membro debole della società e che la gravidanza può esserle stata imposta, può essere addirittura frutto di un atto di forza, o può aggravare in modo drammatico certe situazioni di svantaggio che sono proprie della condizione femminile, è vero anche che il diritto della donna qui contrasta con quello di un vivente che si trova in condizioni di debolezza estrema e di dipendenza totale, non molto diversa da quella dell'animale domestico che la legge tutela, giustamente, contro il maltrattamento e l'abbandono.

Una tesi importante contro il riconoscimento di diritti al feto e all'embrione, è la seguente: embrione e feto non possono essere considerate *persone* umane ma solo *vite* umane, se per persona si intende un ente non solo appartenente biologicamente alla specie *Homo sapiens* ma anche in possesso di certi requisiti come autocoscienza, linguaggio, capacità relazionali, ecc.⁶ Attribuire all'embrione o al feto umano dei diritti

⁴ M. Fox, *A Women's Right to Choice? A Feminist Critique*, in J. Harris and S. Holm (ed.), *The future of Human Reproduction*, cit., pp. 77-100.

⁵ V. Janice G. Raymond, *Women as Wombs: Reproductive Technologies and the Battle over Women's Freedom*, HarperSanFrancisco, S. Francisco 1993.

⁶ Vd. P. Singer, *Rethinking life & death: the collapse of our traditional ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995 (*Ripensare la vita*, trad. it. a cura di S. Rini, Il Saggiatore,

ti, solo perché sono abbozzi di vite umane, ossia perché appartengono alla *specie* umana è un errore che può essere chiamato *specismo*, e che si struttura in modo analogo al *razzismo*: esso consiste nell'attribuire valore, diritti, status a certi enti, e nel toglierlo a certi altri, non in virtù delle loro effettive capacità e doti, ma solo in virtù della loro appartenenza, o non appartenenza a una *specie* o a una *razza*. Ci comportiamo da *specisti*, ossia da *razzisti* in senso cosmico, quando consideriamo irrilevante eticamente sottoporre a sperimentazioni scientifiche che procurano dolore o sopprimere animali capaci di prestazioni assai più evolute di quelle del feto e dell'embrione. Lo specismo è un comportamento ingiusto perché riserva trattamenti diversi a enti simili, in virtù di un pregiudizio *razziale*.

A questa argomentazione si può anzitutto rispondere evidenziandone le conseguenze: se ha diritto a tutela solo la *persona* umana, in quanto dotata di certe capacità e prestazioni, mentali e relazionali, allora portatori di gravi handicap, neonati o bambini molto piccoli, anziani ormai non più in possesso di tutte le loro facoltà, non possono essere considerati degni delle tutele che sono garantite a pieno titolo solo alla persona umana.

Si può in secondo luogo far notare che nel codice civile il non ancora nato può già essere titolare di diritti, in senso giuridico, al pari della persona a pieno titolo. Un nascituro può, per esempio, essere nominato in un testamento. Anzi, ha già per legge dei diritti relativi all'eredità, sia di sostanze che di titoli. Si arriva così al paradosso per cui il feto può avanzare la pretesa, se così si può dire, al titolo ereditario e al possesso di beni, ma non può avanzare la pretesa a non essere soppresso.

Ma il punto rilevante è evidentemente l'accusa di *specismo*. A questa accusa si può ribattere che per ogni specie animale c'è differenza tra la soppressione della vita di un co-specifico e quella di un animale di altra specie. Ogni animale si comporta in modo *specista* nel senso che dimostra un interesse particolare alla protezione dei propri cuccioli – o di quei «precursori» dei cuccioli che sono le uova non ancora dischiuse – e invece disinteresse per la vita delle prede che servono a nutrirli. Riservare ai neonati, ma anche ai non ancora nati, della propria specie un trattamento di particolare tutela è un investimento *vitale* sul futuro che ha solide radici, e *ragioni*, biologiche.

Milano 1996); Id., *Animal Liberation*, New York Review of Books, New York 1990 (*Liberazione animale*, trad. it. a cura di P. Cavalieri, Mondadori, Milano 1991); Id., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (*Etica pratica*, trad. it. a cura di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989); T. Englehardt, *The Foundation of Bioethics (Manuale di bioetica)*, trad. it. S. Rini, Il saggiatore, Milano 1999); M. Mori, *Il filosofo e l'etica della vita* in A. Di Meo e C. Mancina, *Bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1989; Id., *Aborto e morale*, Il Saggiatore, Milano 1996.

Alcuni sostengono che il feto non solo non può ancora avere *diritti*, ma neppure *interessi*.⁷ Avere un interesse, anche alla semplice continuazione della vita, comporterebbe avere una qualche sorta di coscienza che il feto non può avere. Questo argomento in realtà manifesta, in chi lo propone, una tale cecità nei confronti della logica del vivente, una tale spoliamento del vivente da tutte le sue caratteristiche più proprie, che se non fosse così diffusa e così profondamente radicata nel pensiero moderno, a partire da Cartesio, non potrebbe passare tranquillamente come una quasi ovvietà. Questa opinione infatti riduce il vivente a cosa inanimata ignorando che il *proprium* del vivente è quella spinta alla conservazione di sé, alla continuazione della vita, quel *conatus in existentia perseverandi* che costituisce la definizione stessa di ciò che vive rispetto all'inanimato.⁸ Negare l'interesse del feto alla vita solo perché non ha ancora coscienza è come dire che animali e piante non hanno, in quanto viventi, interesse a vivere.⁹ In realtà tutti i viventi, animali ma anche vegetali, «vogliono» continuare a vivere: e se l'uso della parola «volere» in questa accezione appare troppo metafisico – come se ciò che chiamiamo volontà, nell'uomo, fosse un'entità più chiara, decifrabile e oggettivamente osservabile – parliamo pure di impulso alla sopravvivenza o amor di sé, come nel linguaggio della filosofia illuminista. Tutti i viventi sono provvisti di strumenti e strategie di difesa: denti, unghie, rostri, becchi, spine, liquidi urticanti, mimetismi, capacità di fuga, nascondimento ecc. E se l'embrione e il feto non dispongono di questo armamentario non è perché *non hanno interesse* a continuare a vivere, ma perché in natura non è previsto che subiscano aggressioni esterne, protetti come sono dal ventre materno.

Naturalmente, dal riconoscimento dell'esistenza di questi imperativi biologici non deriva affatto la loro trasformazione in imperativi etici – si tratterebbe di una tipica «fallacia» molto nota e tante volte confutata. Ma ciò che volevo ora sostenere è solo che lo *specismo*, se è tale, è un imperativo universale e quindi, per così dire, tutto fuorché antropocentrismo o «provincialismo» cosmico. Ogni specie animale dà a se stessa, nei fatti, uno statuto speciale; se abolisse questo imperativo biologico

⁷ Vd. R. Dworkin, *Il dominio della vita-Aborto, eutanasia e libertà individuale*, trad. it. a cura di S. Maffettone e C. Bagnoli, Edizioni di Comunità, Milano 1994, cap. 2.

⁸ Vd. H. Jonas, *Organismo e libertà*, trad. it. a cura di P. Becchi, Einaudi editore, Torino 1999, in particolare cap. 3° e cap. 8°.

⁹ Questo è ciò che coerentemente sostiene R. Dworkin, usando anzi questa tesi come argomento contro chi attribuisce interessi al feto e all'embrione. Evidentemente la parola «interesse» può essere intesa in modi diversi, ma se la si intende alla maniera di Dworkin ci si preclude ogni comprensione dei fenomeni vitali e del loro teleologismo interno.

l'uomo sarebbe il primo animale a ragionare in termini diversi e a guardare le cose da un punto di vista «specifico»; sarebbe il primo animale eccentrico, l'unico che sacrifica le ragioni *biologiche* a ragioni di altra natura. Non è detto che non dobbiamo farlo, ma appunto, questo ci isolerebbe da tutti gli altri viventi.

C'è un argomento, a favore dell'IVG, che mi sembra significativo per la sua bizzarria: il cosiddetto argomento del grande musicista. Si immagini che un musicista di grande valore sia affetto da una malattia gravissima, in seguito alla quale può sopravvivere solo se per nove mesi rimane attaccato a una donna, impedendole di fatto di vivere autonomamente la sua vita. Per quanto grande sia il valore della vita del musicista, non esiste un suo diritto a costringere la donna a tenerlo attaccato per quel periodo e a subire le conseguenze di questa simbiosi forzata.¹⁰ Così, e a maggior ragione, per quanto grande sia il valore che attribuiamo alla vita di un embrione o di un feto umano, non esiste un suo diritto a costringere una donna a tenerlo per nove mesi e poi a partorirlo. Argomento davvero paradossale, se ci si riflette un momento: configura una situazione di convivenza forzata tra due estranei – e che l'uno sia un uomo di grande valore è davvero insignificante per chi deve portarne il peso – due corpi adulti e completamente distinti, di cui l'uno è caduto in uno stato di dipendenza totale dall'altro. L'assurdità e l'inverosimiglianza della situazione sono solo l'elemento più immediatamente stridente; ciò che conta è che la relazione madre/figlio e la corrente emotiva che la caratterizza – anche se in modi certamente ambivalenti – non ha davvero niente a che fare con la situazione del musicista e con la simbiosi forzata. Il valore dell'embrione in termini assoluti è certamente inferiore a quello del grande musicista, ma per la donna che lo ha dentro di sé è ben altra cosa e ha con lei ben altra relazione emotiva. Il che, certo, non esclude che il peso dell'assunzione della maternità sia per una donna, in un certo momento della vita, insostenibile.

A me sembra che qualsiasi argomento pro o contro l'IVG possa trovare in un argomento opposto una valida obiezione. Quello che non funziona in questi ragionamenti, e soprattutto nell'esempio del musicista, è la rappresentazione dell'embrione e del feto come enti distinti dalla madre e in qualche misura autonomi, e il concepire la relazione tra i due come una relazione tra entità preliminarmente separate, come un rapporto affettivamente neutro, del quale si possa decidere razionalmente se continuarlo oppure no. La rappresentazione del rapporto donna/feto come enti distinti è una descrizione sostanzialmente falsa. I due hanno

¹⁰ Vd. Judith J. Thomson, *A Defense of Abortion*, in «Philosophy and Public Affairs», 71, 1, pp. 47-66 (tradotto in G. Ferranti e S. Maffettone, *Introduzione alla bioetica*, Liguori, Napoli 1992).

un patrimonio genetico distinto e due corpi evidentemente diversi, ma nella gravidanza, e ancora nell'accudimento, c'è una tale confusione, e fusione, di corpi e di funzioni che davvero le fantasie profonde, sia del bambino che della madre, di un'unione totale, di un bozzolo simbiotico, sono assai più veritiere di tanti discorsi astratti che tengono banco nella discussione bioetica sull'IVG. Questo non vuol dire che il feto sia una mera appendice del corpo materno né tanto meno una mera *cosa* di cui si può disporre liberamente, ma che la fusione è tale che ci deve essere un pieno consenso, e una piena assunzione di responsabilità, perché il rapporto possa essere vissuto, da ambedue, come un processo vitale anziché come una prigione o come uno scontro di forze reciprocamente distruttive.

In definitiva, l'unico argomento serio a sostegno dell'IVG è, a mio parere, che per quell'ente che si sta incamminando verso la vita non è una buona cosa perseverare in questo cammino se colei che deve assicurare la riuscita di questo processo vi si oppone, se chi deve accoglierlo non lo vuole. *Non lo vuole*: anche su questa espressione occorre fare chiarezza. La *volontà* che ha a che fare con questi eventi è di natura essenzialmente ambigua. È solo il razionalismo estremo del pensiero oggettivizzante e astratto – nel quale scienza e religione sembrano convergere – del tutto inadeguato a comprendere le vicende più intime della nostra mente e del nostro corpo, che ci fa pensare in termini di volontà, di atti coscienti e deliberati, frutto di una riflessione che ha soppesato con chiarezza le ragioni del sì e quelle del no, di atteggiamenti chiari, privi di ombre e di incertezze. Ogni donna capace di guardare dentro la complessità della propria vita psichica sa che all'annuncio di una nuova vita che sta sorgendo dentro di lei la prima reazione è lo sbigottimento, uno stato d'animo che sta del tutto al di là di qualsiasi volizione o decisione in un senso o nell'altro, in una sospensione piena di ansia, paura e senso dell'enormità di quanto sta accadendo. Certe Madonne dell'Annunciazione hanno nel volto questo sentimento ambivalente e come sospeso, che sembra richiedere tempo per la comprensione, prima che per l'accettazione, di ciò che si annuncia. Basterebbe a esemplificare questa ambivalenza andare a vedere i dati relativi ai sogni e alle fantasie delle donne in gravidanza: sogni di ricchezza e di creazione, ma anche di minaccia estrema, come se un estraneo, un pericolo mortale, si fosse installato nella stanza più segreta e intima della casa. La «decisione», quando arriva – spesso dopo un forte tumulto di emozioni coscienti, ma più spesso dopo tempeste nascoste e protette nel segreto profondo della psiche – pone fine al travaglio del corpo e dell'anima, appunto con un sì o con un no, che a volte assomiglia a quel sasso che stava sullo spartiacque di un monte e che un piccolissimo colpo di vento ha fatto rotolare da una parte anziché dall'altra. Pensare a questo, per ciascuno di noi, riesce penoso, perché porta a galla

il potere di vita o di morte che qualcuno ha avuto su di noi quando eravamo al massimo grado impotenti e indifesi, e la precarietà, la contingenza di quel sì, che era a un pelo dall'essere un no, che ha determinato la cosa per noi più importante, il fatto che esistiamo anziché il contrario. Non si deve tuttavia pensare che, dato lo scarto minimo che in molti casi determina la decisione, questa sia poi, in caso affermativo, qualcosa di labile e precario. Prima di rotolare il sasso era in bilico tra i due versanti, ma una volta rotolato sta da una parte sola e ogni metro che guadagna rafforza la scelta e l'irreversibilità della decisione. Se è sì, allora diventa davvero sì e tutto, il corpo e la mente, si mobilitano per rafforzare la scelta compiuta; se è no hanno prevalso le ragioni della paura, il sentimento di non essere pronta per un compito che richiede impegno ed energie di dimensioni enormi, superiori a quelle richieste da qualsiasi altra impresa.

E poiché l'unico salvacondotto per la vita – in *sensu biografico*, ossia la lunga serie di prove, fatiche, e impegni dell'intera esistenza di un individuo; ma anche in *sensu biologico*, come impulso di autoconservazione abbastanza robusto da resistere a frustrazioni e dolori che colpiscono duramente gli istinti vitali di ogni essere umano – è l'essere stati accolti e voluti, e dunque amati e accuditi con amore e sollecitudine, non sembra essere nel migliore interesse del concepito continuare un percorso verso la vita che si annuncia già come disastrosamente e dolorosamente fallimentare. L'evento originario e fondativo che introduce un nuovo nato nella vita umana, e quindi affettiva, sociale e relazionale, è l'essere «riconosciuti», e il riconoscimento si presenta nella sua prima e più elementare forma nella relazione madre/figlio, come sguardo della madre posato sul figlio, a incrociare il suo sguardo e ad accoglierlo così, per questo tramite, entro la comunità umana. Questo primo atto contiene *in nuce* i riconoscimenti futuri ai quali l'individuo che nasce potrà pretendere di avere accesso: riconoscimento dei bisogni, in primo luogo, ma anche del proprio valore, dei propri diritti, della propria unicità come individuo umano che aspira a essere amato per quello che è, ente unico e *non sostituibile* da nessun altro. Quel primo atto costituisce la via d'accesso e la assicurazione, di cui ogni individuo ha bisogno, circa il proprio valore e la validità delle proprie pretese nelle multiformi e complesse future relazioni intersoggettive.

Date tutte queste considerazioni mi sembra saggio non interferire con il rifiuto della donna. Si potrà valutare eticamente la fondatezza del rifiuto e la validità dei motivi che vengono addotti, l'accettabilità delle ragioni; si potrà trovare che in molti casi il movente è, apparentemente, futile e del tutto sbilanciato eticamente di fronte a una decisione così severa. Ma se si prende prioritariamente in considerazione l'interesse del più debole si dovrà lasciar perdere ogni atteggiamento punitivo o

anche pedagogicamente responsabilizzante; non si può educare una donna superficiale e infantile, che rifiuta le responsabilità, utilizzando a questo scopo la vita di un figlio non voluto. Il «punito» sarebbe quest'ultimo e non è certo questa la cosa eticamente giusta da fare.

2. *Il processo inverso: riproduzione «artificiale»*

Esaminiamo ora la parte più rilevante della rivoluzione riproduttiva, quella che riguarda le tecnologie atte a provocare il concepimento e la nascita anziché a evitarla. A tutta prima, come ho detto, sembra che si tratti del processo simmetrico e contrario rispetto al precedente: si cerca di correggere la natura e di manipolare il processo riproduttivo per renderlo possibile fuori delle sue condizioni biologiche. Eticamente, così pare, le cose sono qui o di uguale peso o addirittura meno problematiche: creare nuove vite non dovrebbe porre problemi etici, o comunque non così gravi come sopprimerle. C'è un «pregiudizio a favore della vita» che, prima che operare nei nostri ragionamenti come criterio deliberatamente assunto, agisce nella nostra mente con la forza di un'evidenza: ci si deve giustificare per averla spenta, una vita, non per averla accesa. Nel promuovere la vita, anche con mezzi tecnologici, sembra non sorgere alcun problema. La mia tesi è che, al contrario, qui emergano problemi etici assai più rilevanti che nell'ambito dell'IGV. In primo luogo in questi due interventi, opposti e simmetrici, le responsabilità rispettive sono assai diverse: nel caso della contraccezione non esiste problema etico in quanto non c'è nessuno che subisca un danno, nessuno cui si debba rispondere del mancato concepimento – sarebbe un evidente non-senso – mentre nel concepimento mediante tecnologie riproduttive c'è qualcuno nei cui confronti si deve, per così dire, «rispondere» dell'aver voluto e realizzato a ogni costo la sua nascita. Ma persino nel confronto tra IVG e tecniche di riproduzione artificiale a me sembra che sussistano maggiori problemi etici per le seconde. L'aborto impedisce a un embrione o a un feto di diventare l'individuo umano che diventerebbe, molto probabilmente, se l'intervento non si verificasse. Ma non dobbiamo considerare la gravità del danno subito dal punto di vista dell'eventuale individuo adulto, che sarebbe potuto esistere e non esiste, bensì da quello di ciò che effettivamente è l'embrione, o il feto, al momento dell'intervento.¹¹ Invece, per quanto riguarda l'individuo umano che effettivamente esiste, grazie a un intervento straordinario che forza i processi naturali e crea artificialmente un nuovo individuo umano, la responsabilità è grandissima ed è discutibile, eticamente, la liceità dell'esercizio unilaterale di

¹¹ Cfr R. Dworkin *Il dominio della vita*, cit.

potere da parte di chi ha voluto un figlio «a ogni costo» e ha evocato dalle tenebre del nulla un individuo che, forse, potrebbe in seguito maledire la decisione che è stata presa.

Ma prima di affrontare la sostanza del problema voglio soffermarmi brevemente sulla descrizione delle tecnologie di cui stiamo parlando e sui termini che le designano: infatti è qui in gioco la loro definizione concettuale, scientifica e medica, e di conseguenza anche il senso che esse acquistano dal punto di vista etico ed esistenziale.

Il primo modo in cui queste tecnologie vengono presentate è infatti quello di *terapie della sterilità*. In questo modo queste pratiche perdono il senso – e l'alone un po' sulfureo – di tecniche che forzano i processi naturali, e prendono quello di forme di intervento medico, cura di una condizione patologica. La sterilità viene equiparata a una malattia e le tecniche di riproduzione artificiale si presentano come la cura di questa malattia. Ma questa rappresentazione delle cose è sostanzialmente falsa.¹² La fecondità è una capacità del corpo umano, che è presente solo per un periodo della vita – dopo il menarca e prima della menopausa. La sterilità è pertanto una condizione, universale in certe fasi della vita, limitata ad alcuni individui in altre; considerarla una patologia sembra un'estensione del tutto arbitraria di questa nozione. Indurre una gravidanza in una donna in menopausa non può certo essere considerato un intervento terapeutico, ma solo una forzatura arbitraria delle potenzialità e delle caratteristiche del corpo umano; ma anche cercare di ottenere una gravidanza a ogni costo, specialmente con le tecniche di fecondazione fuori dal corpo umano, non può essere considerato un intervento terapeutico. Per considerarlo tale manca la cosa principale: il fatto cioè che dopo l'intervento il corpo sia cambiato, sia cioè guarito dalla sua condizione presunta patologica. Invece, come si sa, le tecniche di riproduzione artificiale (TRA), e particolarmente la fecondazione *in vitro* (FIVET) non hanno alcun fine terapeutico in quel senso, la persona sterile resta tale; quello che si cerca di ottenere è solo il risultato, un concepimento in condizioni extracorporee o comunque non naturali. Si può infine contestare la novità di queste tecnologie, che come semplice inseminazione artificiale, ma anche come fecondazione *in vitro*, esistono in ambito veterinario da molto tempo. L'unica novità è dunque la loro applicazione all'uomo e, soprattutto, la loro pubblicizzazione, mediatizzazione e la moltiplicazione dell'offerta in proposito.¹³ Sottolineare questi punti non comporta alcun giudizio; è solo un richiamo ad un uso corretto, non mistificatorio, del linguaggio.

¹² Cfr M.L. Boccia e G. Zuffa, *L'eclissi della madre – Fecondazione artificiale. Tecniche, fantasie e norme*, Nuova Pratiche editrice, Milano 1998.

¹³ Cfr. *ivi*, cap 2.

2.1. Le principali tecnologie riproduttive

L'intervento umano nel processo riproduttivo, per favorirlo o renderlo possibile dove naturalmente non si produrrebbe, può essere di varia natura. Può andare da interventi «artigianali» come la semplice inseminazione mediante strumenti – ossia non per via sessuale – fino alla fecondazione extracorporea, che comporta l'incontro dei gameti in una provetta e il successivo trasferimento degli embrioni così ottenuti nell'utero di una donna. Questo processo è spesso accompagnato dallo screening genetico a scopo predittivo e la conseguente scelta degli embrioni da impiantare.¹⁴

La prima delle tecniche che intendo esaminare è la fecondazione *in vitro* (FIVET). Per attuarla si prelevano alcuni ovociti da una donna che ha subito per un certo periodo una terapia ormonale intensiva al fine di moltiplicarne la produzione; questi vengono fecondati in provetta con seme maschile prelevato attraverso manovre più «naturali» ma ugualmente «astratte», nel senso di separate da un contesto normale di incontro di corpi viventi. Il risultato di questo incontro viene quindi impiantato *in utero*.

Ai fini del successo riproduttivo non è necessario, ovviamente, che il seme con cui si feconda l'ovulo sia di colui che presumibilmente sarà il genitore legale e affettivo del nuovo individuo; né è necessario che gli ovuli siano della donna che vuole concepire: la fecondazione può essere *omologa* o *eterologa*, a seconda che i gameti siano della coppia che vuole generare un figlio o di donatore/trice estranei alla coppia genitoriale.

Per quanto riguarda la donna questo comporta quattro diverse possibilità: l'ovocita prelevato può essere della stessa donna e la gravidanza può svolgersi dentro di lei: in questo caso la madre biologica coincide con la madre legale e affettiva. Ma se la madre legale e affettiva non è in grado di produrre ovociti può ricorrere alla donazione da parte di un'altra donna: in questo caso la madre legale e affettiva è madre *biologica* solo nel senso che l'ovulo fecondato viene impiantato nel suo corpo e quindi la gravidanza e il parto si producono in lei. La terza possibilità è quella di una donna biologicamente incapace di portare a termine una gravidanza: in questo caso avviene l'inverso, e cioè si può prelevare un ovulo dalla aspirante madre, lo si può fecondare *in vitro* e lo si può quindi impiantare nell'utero di un'altra donna – una «madre surrogata» o, come ci si esprime con significativa crudezza, un «utero in affitto» – che

¹⁴ C'è una terza, di gran lunga più rivoluzionaria tecnologia, la più problematica e radicale: la clonazione. Questa però non sarà qui presa in esame perché comporterebbe per sé sola una riflessione troppo ampia e anche perché su di essa c'è un pressoché unanime giudizio negativo.

porterà avanti gravidanza e parto, e poi riconsegnerà alla «madre» il neonato, a cose finite. Ma si può ipotizzare anche che né la donatrice di ovuli, né colei che porta avanti la gravidanza siano la madre legale e affettiva del nuovo nato: il caso di una donna sterile in tutti e due i sensi, che acquista o si fa donare un ovulo da un'altra donna, scelta magari per alcuni caratteri fisici o mentali che sembrano desiderabili, che «affitta» un utero da una seconda donna, scelta per le sue caratteristiche di salute e affidabilità; si può ipotizzare che anche il gamete maschile sia donato da un uomo diverso dal padre e scelto, magari, per le sue caratteristiche genetiche. Alla fine si avrebbe la seguente situazione: il figlio così ottenuto avrebbe due padri, quello biologico e quello legale-affettivo, e tre madri, due biologiche – la donatrice di gameti e la madre surrogata – e una legale-affettiva.

Ciò che emerge fin da ora è che con queste tecniche il processo biologico può essere manipolato e interrotto, nella sua continuità, in più punti, con esiti diversi. Questo rende particolarmente complicato definire, anche nei termini strettamente biologici, la nozione di «padre» e soprattutto quella di «madre», che finora il senso comune riteneva chiarissima: una nozione la cui definizione nella vita affettiva, nella struttura delle relazioni primarie e nel costituirsi dell'identità personale gioca un ruolo di primissimo piano e che costituisce il centro di irradiazione di ogni futura relazione.

La seconda rilevante tecnologia è la diagnosi preimpianto, ossia l'operazione mediante la quale si analizza il patrimonio genetico degli embrioni. Con questo metodo si possono scoprire predisposizioni genetiche a malattie gravi o malformazioni. Questa non è una tecnologia manipolativa, ma solo conoscitiva e quindi può apparire a tutta prima meno problematica. Tuttavia, come tutto ciò che accresce il nostro sapere essa accresce anche il nostro potere e genera quindi domande e conflitti etici rilevanti.

La rilevanza etica della diagnosi appare evidente quando questa tecnologia viene associata alla prima: l'individuazione nell'embrione di predisposizioni genetiche consente di scegliere quale embrione impiantare e probabilmente, in un futuro molto prossimo, di penetrare operativamente nel DNA per rimuovere dai cromosomi i segmenti genetici indesiderati e sostituirli con altri. L'unione di queste tre tecnologie – fecondazione in vitro, diagnosi preimpianto, possibilità di manipolazione del patrimonio genetico – cambia radicalmente il processo di riproduzione umana. Individui che la natura avrebbe condannato alla sterilità possono avere figli e possono combinare le proprie cellule riproduttive con quelle di chi vogliono o usare cellule riproduttive non proprie. Inoltre si può scegliere, tra gli embrioni prodotti, quale impiantare e quale scartare, e sarà possibile modificare le caratteristiche genetiche dell'embrione nella

direzione preferita dai due genitori-committenti. Il figlio così prodotto sarà non un frutto del *caso* o del *destino*, ma della libera e consapevole *scelta* dei genitori, della loro volontà e dei loro desideri.

Mi limito qui a osservare che le TRA, da pretesa terapia della sterilità, si manifestano sempre più come una cosa ben diversa: possibilità di procreare senza rapporti sessuali, a disposizione di single, donne ma anche uomini che trovino una madre surrogata per portare a termine la gravidanza, per coppie sterili per definizione in quanto omosessuali, prevenzione di malformazioni o di malattie gravi nell'individuo che deve nascere, e quindi eliminazione degli embrioni portatori di geni malati, selezione degli embrioni da impiantare sulla base di preferenze del genitore.

2.2. Diritti e desideri

Se la sterilità viene definita come una patologia, allora il ricorso alle TRA diventa un diritto, sulla scorta di quel «diritto alla salute» sancito dalla Costituzione. Ma sull'intera questione sorgono molti interrogativi: anzitutto, come si è visto, è discutibile appunto la definizione della sterilità come malattia, e di conseguenza, la traduzione automatica del *desiderio* di avere un figlio in un *diritto*. Se così fosse, argomenta ad esempio M. Fox, il diritto alla genitorialità non potrebbe essere solo femminile ma anche maschile. Se riconosciamo il diritto a essere genitori, come diritto in senso forte, ossia diritto umano che esige rispetto, allora non possiamo ad esempio considerare l'aborto una faccenda interamente di competenza femminile e autorizziamo il padre, in nome del suo diritto alla genitorialità, a opporsi alla decisione della donna di abortire.

Ma il punto è appunto questo: quello di diventare genitori può essere un desiderio fortissimo, la cui frustrazione può generare sofferenza, ma è per questo anche un diritto? Tutti noi abbiamo molti desideri, magari importanti e forti, che non sono per questo anche diritti. Occorrerebbe allora cercare un criterio in base al quale alcuni desideri danno luogo a diritti e altri no. La medicina in generale non è il luogo della realizzazione dei desideri ma della cura di situazioni patologiche. La sterilità, spesso dovuta all'età troppo avanzata nella quale oggi, per ragioni sociali, si decide di procreare, non può essere equiparata a una malattia.

C'è da considerare inoltre che in questo, come in molti altri campi, si può ipotizzare che sia spesso l'offerta a generare la domanda e a trasformare un desiderio, una volta generalizzato, in un bisogno che reclama di essere soddisfatto. Il fatto che la medicina offra oggi la possibilità di procreare a individui e a coppie che prima non potevano fa sì che il desiderio di genitorialità diventi imperioso come un bisogno e che reclami la sua soddisfazione. Oggi sarà dunque il desiderio di un figlio a tutti i

costi, domani – data la costitutiva infinitezza del desiderio, che sposta sempre oltre le sue frontiere – il desiderio di un figlio di un determinato sesso e con certe caratteristiche, un desiderio che non sopporterà frustrazione e che, se non soddisfatto, provocherà una sofferenza che sarà considerata «ingiustificata»: se si danno le possibilità tecnologiche di realizzare questi desideri, perché non approfittarne?

Ci sono tanti desideri che riguardano il corpo, non solo quello di riprodursi. C'è il desiderio di avere un naso ben fatto, un corpo snello e slanciato; l'universale imposizione di modelli estetici di un certo tipo condanna all'insoddisfazione e alla sofferenza – anche molto acuta, specie nei giovanissimi, tanto da condurre perfino al suicidio – un gran numero di persone. L'offerta della chirurgia estetica e delle tecniche mediche di vario tipo, che permettono di rimodellare viso e corpo secondo i canoni estetici correntemente accreditati, genera nuovi bisogni e crea una sofferenza crescente in chi non può soddisfarli, in chi deroga dai canoni e si sente, oggi, marginalizzato e disprezzato. Dunque, oltre al diritto alla procreazione si dovrà prevedere un diritto al corpo perfetto secondo i canoni – del resto effimeri – della bellezza corrente? Il consumismo che colonizza la nostra mente inducendo desideri e bisogni correlati al mercato, che genera domande sulla base dell'offerta possibile, non finirà per ridisegnare una mappa dei diritti che non ha alcuna plausibilità concettuale né sul piano etico né su quello della teoria giuridica?

Se la riproduzione viene considerata un diritto qualsiasi limitazione all'accesso alle tecnologie riproduttive diverrebbe ingiustificata. Si impone allora la domanda: qualsiasi individuo che ne faccia richiesta ha diritto ad accedere alle tecnologie riproduttive? Come si sa, sono state avanzate proposte di restrizioni di vario tipo, motivate con il principio della tutela di chi deve nascere: si propone che abbiano accesso alla procreazione solo coppie genitoriali e non individui singoli, perché si suppone che il bambino abbia bisogno per la sua crescita di due genitori; che si tratti di una coppia stabile, sposata o comunque convivente da un certo tempo, in modo da assicurare una continuità parentale; che si tratti di una coppia eterosessuale poiché sembra abbastanza certo che il percorso affettivo-identitario che porta alla costituzione della personalità adulta e autonoma abbia bisogno del confronto affettivo con i due poli della coppia, il maschile e il femminile, il materno e il paterno; che si tratti di individui che hanno una posizione sociale ed economica abbastanza stabile, perché ovviamente chi è disoccupato o lavora solo saltuariamente non sembra offrire per il nascituro le condizioni necessarie di serenità e sicurezza; infine, che si tratti di individui che conducono una vita moralmente buona, che non facciano uso abituale di droghe e di alcool, che non si prostituiscano, che abbiano un domicilio relativamente stabile, ecc.

Tutte queste restrizioni lasciano fuori, evidentemente, un gran numero di potenziali aspiranti che vedono leso il loro diritto, se è tale, alla genitorialità. Secondo alcuni autori questa esclusione appare una inaccettabile discriminazione in rapporto a due considerazioni: se la genitorialità è un diritto, i cittadini hanno eguali diritti davanti alla legge; la scelta e l'esclusione di alcuni individui in base a considerazioni di ceto, sesso, abitudini e gusti sessuali, situazione anagrafica ecc. appare un'iniqua discriminazione, soprattutto se si confronta la riproduzione tramite TRA e quella «naturale»: qualsiasi donna può accoppiarsi liberamente con chi vuole e concepire un figlio, senza che la legge interferisca con i suoi diritti e le sue libere scelte. Se l'interesse per il nascituro guidasse la legge nell'intervenire, allora o dovrebbe intervenire in tutti i casi o in nessuno. Del resto, sarebbe facile mostrare che tante coppie ineccepibili sotto il punto di vista della condotta esteriore e della rispettabilità sociale possono risultare pessime sotto il profilo genitoriale e invece coppie o donne che la società considera non idonee al ruolo genitoriale possono rivelare doti di intelligenza e amore nel crescere i figli del tutto adeguate ai bisogni di un bambino. Le statistiche parlano di abusi di ogni genere, anche in famiglie del tutto normali, il che significa che la «normalità» esteriore, cosa del resto banale, non è affatto garanzia sufficiente.

Non entrerei qui nel merito delle singole limitazioni, ma solo in quello dell'idea di una limitazione in generale. È evidente che la situazione infantile – di totale debolezza, dipendenza, bisogno di cure, ecc. – rende il bambino un essere estremamente fragile ed esposto a eventuali violenze e abusi. Si può da un lato confidare nel fatto che il doppio legame, biologico e affettivo, funzioni da potente incentivatore della cura e da blocco dell'aggressività, come accade nella maggioranza delle specie animali. Da milioni di anni questa categoria a estremo rischio – i cuccioli di ogni specie animale – è affidata alle cure parentali, e questo funziona nella stragrande maggioranza dei casi. D'altra parte, l'alternativa sarebbe qualcosa di inimmaginabile in qualsiasi società civile: una sorta di esame di idoneità che dia accesso alla riproduzione. A parte l'impraticabilità fattuale, a nessuno, nemmeno agli scrittori delle più terrificanti utopie negative, è venuta in mente una cosa del genere. Gli uomini, e soprattutto le donne che in questo processo hanno il ruolo più importante, sono i gestori del proprio corpo e delle facoltà che gli appartengono. È la natura che ha conferito loro questo potere e questa responsabilità. Chiunque avvertirebbe come un'intrusione inconcepibile, e come una limitazione inaccettabile delle libertà individuali, un controllo pubblico sulla facoltà più intima del corpo umano, la riproduzione. La società, con le sue istituzioni pubbliche, vigila sull'educazione della prole ma non può intervenire alla fonte, conferendo una patente di idoneità alla riproduzione.

Ma quando la riproduzione naturale è impossibile e si chiede un aiuto medico per poter concepire, allora è sensato prendere in esame le condizioni di accoglienza del futuro individuo: poiché si chiede l'accesso a condizioni artificiali per crearlo, questo individuo, si deve anche accettare una verifica, per quanto fallibile, della situazione familiare in cui si vuole che esso cresca e diventi uomo. Questo vale anche per l'adozione e nessuno trova che sia discriminatorio e poliziesco accertarsi, anche con esami psicologici accurati, delle condizioni psichiche e affettive degli aspiranti genitori, della loro condizione sociale e anagrafica, della loro attitudine alla genitorialità e dell'autenticità del loro desiderio di un figlio; richiedere garanzie analoghe per l'accesso alle TRA non mi sembra una limitazione illegittima delle libertà individuali.

2.3. *Lo spettro dell'eugenetica*

Nella tecnica della fecondazione *in vitro* si produce un numero di embrioni superiore a quanto è necessario, perché la bassa percentuale di successo costringe spesso a ripetere la prova, e perché la produzione e il prelievo di ovociti dal corpo femminile prevede trattamenti fortemente intrusivi, stressanti e rischiosi. Inoltre la produzione di embrioni soprannumerari consente di scegliere, mediante la diagnosi preimpianto, quali embrioni impiantare e quali scartare perché portatori di malattie e malformazioni. È anche possibile, ma questo non è nelle finalità primarie della procreazione assistita, scegliere l'embrione secondo il sesso; oppure, con l'acquisto di materiale genetico che possieda certi requisiti – relativi all'aspetto fisico o a facoltà e talenti mentali – è possibile realizzare un figlio che si avvicini il più possibile a un ideale desiderato. Si può, insomma *scegliere chi nasce*¹⁵ e non subire più la sorte della lotteria genetica che, per definizione, agisce alla cieca e mescola i geni in modi imprevedibili. Questa scelta, in tutte le sue possibilità, è una pratica di tipo *eugenetico*.

È evidente che il fatto stesso di *scegliere* chi deve continuare il cammino verso la vita e chi deve essere distrutto – ma l'uso del pronome personale *chi* applicato a un embrione potrebbe già essere contestato – è un problema etico di grave portata. I sostenitori delle nuove tecnologie ritengono che la scelta tra una pluralità di embrioni non sia una situazione moralmente ambigua, ma anzi un'opportunità morale. Si ha infatti la possibilità di fare una selezione *negativa* – eliminando gli embrioni «malati» – ma anche *positiva* – scegliendo gli embrioni i cui geni promettano salute, bellezza, talenti o anche l'appartenenza a una «razza» che appare

¹⁵ Vd. S. Pollo, *Scegliere chi nasce*, Guerini e Associati, Milano 2003.

desiderabile (è il caso di una donna nera che ha chiesto l'impianto di un embrione di «razza» bianca).¹⁶

In generale, sulla liceità della selezione negativa c'è ampio accordo; i problemi si affacciano a proposito della positiva. È lecito scegliere chi fare nascere sulla base di caratteristiche che *a noi* appaiono desiderabili e quindi sulla base del nostro arbitrio?

Chi sostiene di sì porta di solito tre argomenti:

1. Noi desideriamo, per noi stessi e per gli altri, il possesso di qualità morali che riteniamo *virtuose*, e le incoraggiamo con la lode o le promuoviamo con l'educazione. Perché dunque non promuovere con la tecnica le qualità fisiche, ma anche le predisposizioni della mente, del carattere, delle emozioni, che reputiamo desiderabili? Questo non solo dovrebbe essere ritenuto lecito, ma addirittura moralmente *doveroso*.¹⁷ Immaginiamo di poter non solo prevedere, sulla base del patrimonio genetico di un embrione, quali saranno certe sue caratteristiche sia fisiche che del carattere, ma anche di poter manipolare questo patrimonio genetico, in modo da introdurre geni desiderabili o toglierne di indesiderabili. In questo caso non solo sarebbe eticamente lecito fare ciò che tecnicamente è possibile per *migliorare la natura* di chi nascerà, ma sarebbe sbagliato il contrario. Se potessimo controllare, in un embrione, un gene che presiede alla statura fisica o alle capacità mentali, e se l'embrione in questione fosse predisposto a una statura così bassa da procurargli nella vita futura frustrazioni e sofferenze psicologiche, oppure a uno sviluppo mentale limitato, non intervenire per cambiare questa situazione significherebbe condannare il futuro individuo a una vita infelice o limitata, potendo invece fornirgli mezzi per la felicità e l'ampiezza mentale. Una concezione etica della *responsabilità* nella procreazione non può non prescrivere, come *obbligo morale* del genitore, quello di scegliere per il proprio figlio il miglior patrimonio genetico disponibile. *Scegliere chi nasce*, nella misura in cui possiamo farlo, non è solo un'opportunità per i genitori, ma anche una nuova responsabilità e un dovere.

2. Nella riproduzione naturale la scelta del partner avviene sulla base delle sue caratteristiche sia fisiche che spirituali, e questo anche con un riferimento alla prole futura. Si sposa un determinato individuo anche perché promette di regalarci un figlio con determinate caratteristiche, che giudichiamo desiderabili. E allora, perché non ammettere questo criterio anche nella riproduzione assistita, mediante la scelta di materiale genetico adeguato e la selezione degli embrioni sulla base di ciò che

¹⁶ Riportato da J. Harris, *Rights and Reproductive Choice*, in J. Harris and S. Holm (ed.), *The future of Human Reproduction*, cit., pp. 5-38.

¹⁷ Vd. S. Pollo, *Scegliere chi nasce*, cit., p. 18.

desideriamo per nostro figlio? Questa sembra essere una scelta ragionevole e responsabile proprio nei confronti del figlio che nascerà.

3. Nella riproduzione naturale i genitori possono essere «delusi» nelle loro aspettative genitoriali, dal fatto che il figlio non risponde a certi loro desideri: è maschio anziché femmina, è bruno anziché biondo, ecc. Se si potessero controllare e scegliere i geni dei nascituri si potrebbe essere sicuri che essi rispondono alle aspettative e quindi hanno maggiori possibilità di essere accuditi e amati.

Rispondo subito a quest'ultimo argomento che mi sembra grottesco. Chi sostiene che un figlio confezionato secondo i desideri genitoriali sarebbe un figlio più amato non sa molto della logica dell'amore in generale, e dell'amore materno in particolare. Sarebbe come dire che amiamo di più il nostro stereo multifunzione ultimo modello di quanto non amiamo il nostro cane, pescato al canile municipale, che in ogni parte del suo corpo denuncia i segni di una selezione «cacogenetica», ma che ci guarda in un certo modo, ci saluta in un certo modo e risponde in un certo modo alle nostre carezze. Sull'amore, specie su quello materno, agiscono impulsi, presenti in tutti i mammiferi, che sono suscitati dalla bisognosità, dalla dipendenza, dalla richiesta di aiuto. Anche il più brutto degli anatroccoli mobilita i sentimenti materni e il comportamento della cura, e ha le stesse *chances* di essere amato e accudito che ha il bellissimo cigno, caso mai una di più. L'amore è ben altra cosa dall'investimento narcisistico, per il quale il figlio è un'immagine di sé da esibire nel mondo, per ottenere ammirazione e invidia, come si esibiscono gioielli¹⁸ e altri simboli di riuscita sociale.

Ma è tutta la questione della scelta, della selezione degli embrioni migliori, a suscitare forti perplessità etiche. La stessa parola «eugenetica» risveglia subito associazioni con pratiche criminali. Lo stesso prefisso *eu=bene* applicato alla nascita e alla morte – eugenetica, eutanasia – si riallaccia a quel linguaggio, paradossale e agghiacciante, usato dai nazisti per giustificare i loro misfatti. Ma l'associazione tra eugenetica e nazismo, o eutanasia e nazismo è, dice Glover,¹⁹ un'obiezione grossolana e retorica. Hitler era vegetariano, ma non per questo essere vegetariani è un comportamento da nazisti. Il fatto che certe teorie siano state sostenute da criminali e messe in atto mediante procedure criminali non ne fa, automaticamente, teorie e pratiche criminali.

¹⁸ Il leggendario detto della madre dei Gracchi tradisce, dietro il rozzo moralismo tipico della *romanitas*, un elemento narcisistico: i figli sono esibiti come *cose* preziose.

¹⁹ J. Glover, *Eugenics: Some Lessons from the Nazi Experience*, in J. Harris and S. Holm (ed.), *The future of Human Reproduction*, cit.

A mio parere l'argomento è ineccepibile, l'esempio un po' meno. Infatti non c'è alcuna relazione tra il non mangiare carne e il compiere azioni criminali, mentre ci sono rapporti, e anche seri, tra l'eugenetica e le pratiche criminali dei nazisti, i quali non solo eliminavano individui appartenenti a razze presunte inferiori, ma anche portatori di handicap, malattie genetiche e malformazioni, e selezionavano individui «superdotati» perché generassero una razza nuova, migliore.

Tuttavia, le analogie tra questi comportamenti e la selezione eugenetica, negativa o eventualmente positiva, operata nella procreazione assistita, possono essere contestate. Glover²⁰ cerca di dimostrare che, sia oggettivamente nel tipo di intervento messo in atto, sia soggettivamente nelle finalità e nelle intenzioni, l'eugenetica nazista differisce radicalmente dall'eugenetica praticata nei laboratori di procreazione assistita. Egli analizza scritti e testimonianze di vario genere per mostrare che il senso e la finalità dell'eugenetica nazista è riconducibile a una ideologia razziale, a sua volta legata a una concezione darwinistica. Secondo questa ideologia, poiché la selezione naturale non agisce più nel mondo umano civilizzato, nel quale la medicina salva anche i malformati e i portatori di malattie genetiche e li mette in condizione di sopravvivere e generare, la salute e l'integrità della razza umana risultano gravemente compromesse e la sua qualità genetica decade in modo progressivo. Eliminare i malati – dementi, pazzi, handicappati, ecc. – e gli appartenenti a razze inferiori ha il significato, in quest'ottica, di un'operazione di igiene collettiva, e di autodifesa nei confronti di una sorta di virus, che attacca la razza umana portandola alla progressiva distruzione. Creare nuovi individui di razza superiore rientra in questo piano e ne costituisce il versante positivo.

Ora, argomenta Glover, le finalità di questa operazione non hanno niente a che fare con l'interesse o il benessere degli individui che sono oggetto di queste pratiche, ma si richiama a un presunto bene collettivo, alla salvezza della razza umana in generale. Viceversa, l'eugenetica liberale pone al centro l'individuo stesso, il suo benessere e il suo migliore interesse. Ogni confusione tra le due prospettive è o autoinganno o malafede.

Questa tesi, nelle sue linee generali, mi sembra condivisibile; tuttavia ritengo che non sia al riparo da alcune obiezioni. Anzitutto questa: l'eugenetica liberale rischia, parlando di qualità della vita e di migliore interesse della persona in questione, di esercitare un arbitrio eticamente inaccettabile sull'altro; e mi riferisco persino all'eugenetica *negativa*: che per il futuro bambino down sia meglio non esistere piuttosto che esistere, che sia meglio per il feto malformato cessare il suo percorso verso la vita è una nostra supposizione, ma non per questo una verità oggettiva.

²⁰ Ivi, pp. 55-65.

Si può persino avanzare un sospetto di ipocrisia: e cioè che quando si parla del miglior interesse del nascituro, e ci si esprime in termini altruistici, si voglia in realtà dar voce a un più che comprensibile disagio e rifiuto da parte dei genitori. Un rifiuto al quale è davvero difficile opporre ragioni di qualsiasi tipo, ma che sarebbe eticamente più corretto esprimere, appunto, in questi termini piuttosto che facendo riferimento a una nozione discutibile come «vita degna di essere vissuta»: nozione non oggettiva e, di nuovo, messa in circolazione dall'ideologia nazista per giustificare la soppressione di coloro la cui «qualità della vita» era considerata al di sotto di certi livelli minimi accettabili. Occorre infatti ricordare che faceva parte della retorica nazista proprio quel complesso di termini – dignità, qualità della vita, vita degna o indegna di essere vissuta – che l'eugenetica liberale pretende di usare in un contesto eticamente così diverso da essere, a suo parere, inconfondibile.

È infine il caso di segnalare i pericoli che l'eugenetica liberale contiene. Il contesto «liberale» di questa eugenetica potrà forse garantire un certo pluralismo rispetto ai modelli stereotipati della eugenetica razzista praticata dal nazismo; ma non si deve sottovalutare il potere occultamente coattivo della moda e dei mass-media, produttori di comportamenti collettivi standardizzati, con effetto di appiattimento su modelli unici ben altrimenti efficaci rispetto al potere delle ideologie, che hanno lo svantaggio, per la loro diffusione e accettazione, di essere una forma di persuasione esplicita, e quindi più facilmente riconoscibile e criticabile.

2.4. *Mater semper certa? La moltiplicazione delle figure genitoriali*

Un detto popolare dice: di mamma ce n'è una sola, esprimendo quella che fino a poco tempo fa era una semplice ovvietà. La madre è unica ed è immediatamente identificabile; come recita il detto latino, mentre sussistono dubbi sull'attribuzione di paternità, non ne sussistono per l'attribuzione di maternità, ossia *mater semper certa*.

Oggi, grazie alle tecnologie riproduttive, questa apparente ovvietà è divenuta problematica e la relazione naturale più stretta è divenuta incerta e ambigua. Dopo aver scisso sessualità e riproduzione, dando luogo alla riproduzione asessuata, le TRA scindono anche le figure genitoriali, moltiplicandole potenzialmente in due o tre figure diverse. Ma le confusioni e sovrapposizioni di figure possono spingersi molto oltre. Si parla, impropriamente, di mamme-nonne nel caso di donne in climaterio che ottengono una gravidanza mediante l'impianto di embrioni fecondati, che possono essere della donna stessa ma per lo più sono ricavati da ovociti di donatrice. Ma si possono dare forme di vera e propria sovrapposizione di figure quando, per esempio, l'ovocita donato proviene dal corpo della figlia o quando, nel caso di una donna in età ancora fertile, l'ovocita

donato viene estratto da un feto abortito dalla donna stessa. Oppure, la donatrice può essere una sorella e l'ovocita, fecondato con il seme del marito della «madre», può essere impiantato nel grembo della donna che diventa allo stesso tempo madre e zia dello stesso bambino. Infine, come è già accaduto, un ovocita di donna già defunta, oppure fecondato con sperma di uomo già defunto, o un embrione i cui genitori hanno cessato di vivere, può essere impiantato nel grembo di una sorella, o figlia, o madre della persona scomparsa in modo che la relazione del bambino con la persona che lo mette al mondo sia un aggrovigliato intreccio di rapporti di parentela tra presenti e assenti, tra vivi e morti, che impedisce letteralmente l'autoidentificazione del nascituro come figlio di una coppia genitoriale.

Tutto questo costituisce un problema ed è sufficiente per un rifiuto eticamente motivato di tali prariche? John Harris è convinto di no:

All too often the objection in a case like this (v. sopra) is the incredulous repetition of the fact that the woman would be simultaneously a mother and grandmother of the same child, without any attempt to explain on what grounds this combination of *descriptions* (hardly of *roles*) is objectionable.²¹

E quanto all'utilizzo in generale di ovociti prelevati da un feto abortito Harris ritiene che, se è desiderabile per una donna diventare nonna, e cioè avere dei nipoti che siano figli biologici della propria figlia, non si vede quali obiezioni si possano trovare alla donazione degli ovociti del feto da lei abortito. Una donna avrà un figlio che la prima può considerare, biologicamente, suo nipote, anche se lo scarto generazionale può essere quello di una relazione madre/figlio.

L'atteggiamento razionalisticamente stupito di Harris nei confronti di chi si inquieta di queste acrobazie parentali mi sembra, a dir poco, astratto, e proprio per questo in certo modo volgare, per quell'equiparazione del feto abortito alla figlia, che non è mai esistita, la quale avrebbe a sua volta potuto avere dei figli e donare così dei nipotini. Qui è inaccettabile l'assolutizzazione del crudo dato biologico – ovociti tratti da un feto femminile abortito=figli di una figlia – al posto di una narrazione biografica complessa, quale sarebbe la storia di una figlia che vive la sua vita e che a sua volta concepisce e partorisce dei figli. La sovrapposizione delle due «storie» dà luogo a un esito paradossale e quasi ripugnante.

Più significativa è invece l'obiezione precedente: noi diciamo solo che così si confondono e sovrappongono figure familiari diverse, ma con questo non abbiamo *dimostrato* che ciò è eticamente sbagliato. Mostrare

²¹ John Harris, *Rights and Reproductive Choice*, in J. Harris and S. Holm (eds), *The Future of Human Reproduction*, cit.

che in queste tecnologie si producono confusioni di ruoli è o no un'obiezione al loro impiego?

A mio avviso sì. Ci sono due prospettive dalle quali guardare il problema, una psicologica e una antropologica. La prima mostra, mediante un ormai abbondante materiale clinico, che il percorso verso la formazione di una personalità adulta e autonoma fa riferimento in modo essenziale alla presenza di due figure genitoriali di sesso diverso, ossia passa attraverso il superamento del complesso edipico e la «riconciliazione» con il genitore antagonistico, amato-odiato. Senza questo percorso affettivo e cognitivo – desiderio erotico frenato verso il genitore dell'altro sesso, identificazione con il genitore dello stesso sesso – non si forma un maturo io capace di contenere e gestire con successo la propria affettività, un io dotato di una coscienza morale capace di elaborare l'idea del limite e del rispetto dell'altro e della parziale repressione degli impulsi. So già che sorge immediatamente una contro-obiezione, e cioè che se così fosse tutti i bambini che nascono da madri nubili o che rimangono orfani in tenerissima età sarebbero condannati a un percorso evolutivo e affettivo fallimentare, il che è smentito da una enorme quantità di casi di crescita e integrazione della personalità perfettamente riuscita. Ma bisognerebbe vedere se, percentualmente, i casi di sofferenza psichica sono o no maggiori in queste condizioni, e domandarci se è giusto esporre deliberatamente un futuro individuo umano a un rischio maggiore di crescita difficile.

Il secondo ambito di riflessioni è di tipo antropologico. Lévi-Strauss²² ha mostrato quanto basilari siano nelle relazioni sociali di ogni tipo le strutture della parentela, e questo in ogni società umana, quale che sia l'organizzazione sociale e quale che sia il tessuto parentale riconosciuto e approvato. Infatti le strutture parentali possono differire a seconda delle culture, ma esistono degli elementi strutturali costanti, costitutivi della società umana in generale, della nascita dell'uomo in quanto tale, come ente culturale che si stacca dalla sua base animale. Questa struttura universale è appunto *il fatto in sé* che esistono relazioni di parentela, riconosciute e approvate, in ogni organizzazione sociale, strutture che comportano direzioni permesse, obbligatorie e vietate, che disegnano i rapporti sessuali e riproduttivi e li incanalano in certi contenitori, che per il fatto di esistere ne escludono implicitamente altri. Infatti, il primo elemento che distingue una società umana da un branco animale è il tabù dell'incesto, ossia l'indicazione di un divieto di rapporti sessuali con determinati individui, sulla base delle strutture

²² C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, trad. it. a cura di A. Cirese e L. Serafini, Feltrinelli editore, Milano 1969.

parentali. I tabù, i divieti, gli obblighi e i permessi costituiscono la grammatica elementare delle strutture parentali, le quali a loro volta sono le cellule primarie che rendono articolate e «leggibili» tutte le altre relazioni sociali. La confusione entro questa sfera, il mescolare entropicamente ciò che ogni società umana vuole distinto, è forse un elemento di libertà, che caratterizza la società occidentale moderna distinguendola da ogni altra, sia in senso storico che geografico, ma forse anche un elemento di confusione e di disordine affettivo e sociale, e quindi anche di sofferenza. Ci sono libertà moderne, nella sfera delle relazioni sessuali e affettive, che non mettono in forse la logica strutturale delle relazioni sociali, altre invece – e quelle che danno luogo alla confusione riproduttiva mi sembrano appartenere a questo gruppo – che possono inquinare ogni relazione in modo grave. Che a portare in grembo l'embrione concepito con un ovulo della donna X sia sua madre, o sua sorella, o la sorella del marito, o sua figlia, non è un fatto indifferente che solo una mente ottusamente conservatrice troverebbe confusivo, ma qualcosa che mescola le relazioni fondamentali della parentela primaria, le relazioni fondative dell'identità della persona, rapporti estremamente delicati perché in essi il corpo umano è in questione nelle sue funzioni più intime e profonde. Le strutture della parentela sono quella cerniera, tipicamente umana e presente in ogni società, che salda la sfera intima e personale del corpo, della sessualità e della riproduzione alla sfera pubblica delle relazioni sociali. Nella grave confusione di ruoli cui darebbe luogo un uso disinvolto di embrioni, uteri e materiale gametico, tutte le relazioni familiari, con la loro grammatica elementare, verrebbero sconvolte. Tutti gli elementi simbolici, che la tradizione religiosa, familiare e sociale lega alla generazione e ai rapporti tra chi genera e chi è generato, ne subirebbero violenza.

Più che un problema etico questo è uno di quei problemi che si situano nella sfera profonda, sia della psiche umana che della coscienza sociale collettiva, nella sfera religiosa e simbolica, che rende possibile agli individui di pensare al proprio sé in termini genealogici e quindi di rintracciare in modo inequivoco le proprie origini. L'origine è base costitutiva dell'identità personale, e costituisce il riferimento fondamentale affinché un gruppo sociale possa accogliere e situare i nuovi individui, accettare chi nasce, chi proviene dal nulla e deve essere «riconosciuto» e quindi collocato, nominato, assegnato a un gruppo e inserito in un tessuto relazionale. Le leggi non scritte che regolano le funzioni del corpo, le pulsioni istintuali, gli affetti e i desideri, la sessualità e la riproduzione sono norme fondative di ogni ordine sociale e distinguono le comunità umane dalle orde preumane, dal branco animale. Non è un caso che Platone indichi, nel *Gorgia*, la temperanza come prima virtù *politica*. Queste regole che incanalano desiderio, sessualità e riproduzione entro

canali consentiti e riconosciuti costituiscono quella meta-normatività che conferisce valore e possibilità a tutte le norme ulteriori, etiche e giuridiche. L'etica liberale moderna che esalta ed enfatizza il valore dell'autonomia individuale e il diritto dell'individuo di affermare se stesso, il proprio desiderio, il proprio progetto di autorealizzazione contro ogni norma e tradizione costituita, che anzi svaluta implicitamente norme e tradizioni dando loro il nome di *convenzioni* – con lo stesso spirito e le stesse parole dell'anarchico-tirannico Callicle platonico – compie uno spostamento unilaterale di valore a favore dell'individuo e della soddisfazione dei suoi desideri, sottovalutando l'importanza di una grammatica degli affetti per la costituzione di un'identità individuale matura, equilibrata, capace di interagire con il suo mondo e con gli altri individui in modo critico e riflessivo, ma anche rispettoso degli altri e dotato di senso del limite.

2.5. *Scelta e destino*

Mano a mano che sottraiamo qualcosa al destino – ciò che accade, ciò che subiamo – e siamo in grado di modificare la realtà secondo i nostri desideri e progetti, siamo più liberi. Quando affermiamo ciò ci rappresentiamo la libertà come capacità di fare e non esser-fatto, di agire e non subire, di manipolare il reale e di trasformarlo a nostra immagine o a immagine dei nostri desideri, anziché accettare la realtà così com'è.

Si può dire che l'ideale supremo, e anche il più banalizzato e diffuso, del pensiero moderno, a partire dal Rinascimento, sia quello dell'uomo che strappa al destino una parte sempre maggiore dell'accadere, esterno e interno, e lo conduce entro la sfera del proprio potere: potere di sopprimere, deviare, modificare, manipolare e soprattutto creare. La rivoluzione scientifica e tecnologica moderna è animata essenzialmente da questo ideale prometeico: divenire progressivamente padroni del mondo, e di noi stessi, mediante la conoscenza del corso dei processi e la facoltà di intervenire in essi, dissociandoli, ricomponendoli, piegandoli alla nostra volontà. L'ultima barriera da superare era la datità biologica di ciò che siamo – fatti così, con certe caratteristiche fisiche, del carattere e della mente – la barriera della nostra realtà fisica come un che di trovato, imm modificabile, che allo stesso tempo, e contraddittoriamente, è noi stessi, ma anche *non lo è*, in quanto non è un prodotto della nostra soggettività cosciente.

Questa rappresentazione della libertà ha trovato nella storia della filosofia moderna varie espressioni concettuali, una delle quali è la filosofia fichtiana, con la sua concezione titanica dell'Io e del suo compito, della sua missione, che consiste nel cancellare progressivamente il Non-Io dal mondo – la datità, la necessità, ciò che limita e nega la libertà –

sottomettendo ogni realtà alla volontà razionale dell'Io e riportando ogni oggettività nell'ambito della soggettività, consumando ogni residuo non soggettivo, in una progressione infinita che si distende per tutta la storia dell'umanità.

Questa è la versione speculativa e prometeica di questa concezione, ma ce ne sono di meno enfatiche e più vicine alla banalità del buon senso, e tuttavia non dissimili, nel loro paradigma fondamentale, da questa metafisica della soggettività. Sottomettere la natura ed emanciparsi dai suoi vincoli, quelli esterni ma anche e soprattutto quelli interni al soggetto umano, questo il nucleo sostanziale di questa ideologia.

Ciò che qui intendo esaminare e discutere non è, sia chiaro, il grande e complicato problema filosofico del *libero arbitrio* ma solo quello, assai più limitato e dai contorni empiricamente più accessibili, degli elementi di illusione che gravano sull'autorappresentazione di atti del volere come scelte o decisioni che hanno nel soggetto cosciente il loro centro e la loro unica origine. Cercherò di mettere in luce alcuni elementi fallaci che questa autorappresentazione contiene, sia sul versante «descrittivo» che su quello «prescrittivo» o assiologico.

Anzitutto è presente qui una rappresentazione della libertà, correlata a una nozione di soggettività, intesa come puro io e volere puro, in assenza di dati, di vincoli, di situazioni e condizioni date. Secondo questa rappresentazione essere soggetti vuol dire essenzialmente emanciparsi progressivamente da ogni limite; nel nostro caso da quei limiti biologici che fanno di noi enti determinati. La mia tesi è, al contrario, che la nostra natura determinata, i limiti delle situazioni in cui ci è dato esistere e agire, e il contesto complessivo nel quale si situa la nostra complessiva esistenza, non siano opposti ed esterni alla nostra libertà ma ne costituiscano il contenuto concreto e la possibilità di articolazione reale. Ogni soggetto trova originariamente se stesso come dato: in primo luogo biologicamente – siamo fatti così, nel corpo e nella mente, abbiamo sentimenti, inclinazioni e carattere, che sono premesse e materia del volere e dell'agire, perché siamo anche geneticamente determinati in certo modo – in secondo luogo siamo così perché la nostra educazione, l'ambiente, le persone e le circostanze incontrate, la nostra storia personale, in parte agita e in parte subita, ci hanno reso così. E tuttavia senza queste premesse non c'è un io, ma solo uno spazio vuoto, non c'è volontà ma solo l'astratta facoltà di determinarsi, indifferentemente, in un'alternativa immotivata e priva di senso. Il già dato di tutti questi elementi, che costituiscono il riempimento del soggetto, costituisce in realtà assai meno un vincolo che il terreno stesso in cui il volere e l'agire possono esprimersi. È la riappropriazione critica, la riflessione consapevole su tutto questo, che costituisce il luogo concreto della libertà, come articolazione delle scelte consapevoli all'interno di un orizzonte di possibilità finito, e dota-

to di significato non *malgrado* ma *grazie* alla sua finitezza e agli elementi dati che ne danno le coordinate.

Non è superfluo poi ricordare, ai sostenitori della retorica della scelta, quanto gravino sull'autorappresentazione del soggetto autonomo che liberamente determina il suo cammino elementi di autoillusione: quelli già indicati dalla metafisica classica, in particolare da Spinoza²³ e dallo stesso Kant,²⁴ il quale – pur ammettendo la libertà del volere – ritiene che le cosiddette esperienze interne della libertà siano pure illusioni; o Schopenhauer²⁵ che mostra come sia costitutivamente impossibile portare nello spazio dell'autocoscienza la questione della libertà e come, di conseguenza, la sensazione di essere l'origine degli atti del volere derivi solo dallo spostamento degli elementi che ci determinano fuori del campo della coscienza; o Nietzsche,²⁶ che porta il significativo esempio del sogno, nel quale il rumore che viene dal di fuori è incorporato con effetto retroattivo, con un'inversione vettoriale, come avviene quando una pulsione fuori della coscienza imperiosamente determina il nostro volere e noi incorporiamo la volizione in un sistema di atti liberi e coscienti. O infine Freud che mostra quanto gli atti di volontà che si autorappresentano come liberi siano per lo più influenzati o addirittura determinati da dinamiche psichiche profonde, tanto più efficaci quanto più non sapute; sicché quando vogliamo «liberamente» siamo spesso molto più oggetti che soggetti del nostro volere. E tutto ciò è particolarmente vero nell'ambito delle cose di cui stiamo parlando, nelle quali il soggetto appare per certi aspetti non il luogo di origine, ma il luogo di transito di pulsioni e di forze che emergono da profondità oscure e impersonali, nei confronti delle quali la coscienza, come spazio della deliberazione razionale, è un luogo periferico o addirittura una colonia, che non sa di esserlo.

È significativo in questo senso il ricorrere, specie nell'ambito dei fatti di cui stiamo parlando, dell'«atto mancato» che, come dice Lacan, è un «discorso riuscito». La volontà razionale che si manifesta alla coscienza può essere la punta di un iceberg che si orienta, nella sua parte profonda e di ben maggiore spessore, in modo diverso: può essere quella decisione ragionevole che si inserisce con successo in un contesto di fini e di mete socialmente definite e pressantemente imposte – il lavoro, la carriera, la

²³ B. Spinoza *Ethica*, I appendice e II, proposizione XLVIII, scolio.

²⁴ I. Kant, *Critica della ragione pratica*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, pp. 232 sgg.

²⁵ A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, cap. II.

²⁶ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad. it. F. Masini e R. Calasso, edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, pp. 86 sgg. (errore di una falsa causalità) e 88 sgg. (errore delle cause immaginarie).

riuscita, ecc. – che non ha niente a che vedere con il desiderio profondo che scaturisce dal corpo e che segue le sue logiche anarchiche. Così ci si può «scordare» di assumere gli anticoncezionali e provocare così una gravidanza «inopportuna», oppure si può far fallire ripetutamente, con un rigetto profondo del corpo, il tentativo medicalizzato di indurre una gravidanza «desiderata» e opportuna. E se l'atto mancato, l'errore o semplicemente una dinamica biologica che coglie di sorpresa l'io cosciente, può apparire come un accadere estraneo al soggetto, e come tale parte tangibile di un *destino* subito, un'indagine più approfondita può mostrare, come nella tragedia antica, che questo «destino» ci appartiene, che ci è assai meno estraneo di ciò che facciamo e promuoviamo con le nostre scelte coscienti e deliberate.

Una volontà concepita in modo astrattamente razionalistico può allora rivelarsi, in questo contesto, come un'espressione *inautentica* del soggetto in questione. Volere un figlio, e volerlo fatto in un determinato modo, o del sesso prescelto, può non essere espressione di una volontà libera ma piuttosto di una sorta di prigionia psichica nella quale la pianificazione razionale, che ha senso in altri contesti, blocca la via all'espressione di desideri autentici e volontà profonda. C'è in questo atteggiamento soggettivistico, nell'enfaticizzazione della scelta, un'insistenza sul controllo, sulla programmazione, sulla «pianificazione familiare» – sia che venga intesa come controllo delle nascite o come loro artificiale creazione – che non può non essere letta come la spia di un atteggiamento fobico verso tutto ciò che sorprende, verso ciò che sfugge al controllo, verso il *novum* che eccede ogni previsione e ogni operazione della mente calcolatrice, insomma verso la vita. L'atteggiamento stesso del volere qualcosa, e del volerlo fatto in un certo modo, appare qui particolarmente inadeguata; pensare a un figlio come a qualcosa che dovrebbe strutturarsi secondo un piano o un progetto, secondo certe attese e aspettative, è un incredibile fraintendimento del senso stesso del generare e del venire al mondo. Per usare le parole suggestive di Max Scheler:

Questa produzione di volta in volta *originale* della vita universale, per la quale l'atto generativo bisessuale non rappresenta che una tecnica della natura [...] sta completamente al di là del 'volere' umano, anzi anche al di là della semplice possibilità causativa da parte dell'uomo in generale. Il figlio resta pur sempre un *dono* della grande potenza naturale dell'eros medesimo e del suo gioco demonico, sublime e gaio.²⁷

Queste erano considerazioni che riguardavano il versante «descrittivo» della questione, e cioè il problema dell'adeguatezza o meno di una

²⁷ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. a cura di G. Morra, Città nuova editrice, Roma 1980, p. 186.

certa rappresentazione dell'essere liberi. Qualche considerazione ora sul versante normativo. C'è una retorica della scelta come valore e come diritto del soggetto moderno, come autoaffermazione dell'individuo che si emancipa da tutti i vincoli – sociali e culturali ma anche biologici e fisici – che ha nella cultura occidentale contemporanea, e specialmente in quella americana una grande diffusione. Per fare solo un esempio, il protagonista di un romanzo di Philip Roth²⁸ *decide* di uscire dal gruppo etnico di appartenenza, socialmente e culturalmente svantaggiato, e di aderire a un altro gruppo. Solo che non si tratta di una comunità culturale o linguistica, ma di quella che impropriamente un tempo si chiamava «razza», con tutte le caratteristiche morfologiche e somatiche ben visibili. Il «miracolo» di questa trasmigrazione di un individuo, dalla «razza negra» alla «razza bianca», nella sua inverosimiglianza fattuale, è una parabola dell'ideale americano di libera scelta e di autodeterminazione: per tutta la vita, e anche oltre la morte, un uomo riesce a ingannare tutti, nella vita pubblica ma anche in quella privata e privatissima – neppure la moglie e i figli scoprono mai il suo segreto – perché la volontà è più forte di ogni realtà, di ogni datità o destino, perfino quello biologico. Ogni individuo ha diritto di cercare la sua felicità con ogni mezzo e per qualsiasi strada, forzando la realtà in tutte le direzioni, trasformandola, emancipandosi dai suoi vincoli; le potenzialità aperte da questa prospettiva emancipazionista sono virtualmente infinite.

Tutto ciò che amplia la possibilità di scelta e che rende l'individuo più padrone della propria vita è considerato a priori positivo; qualunque sia la scelta che così viene resa possibile, è bene che la scelta si dia, e che il suo campo si allarghi indefinitamente.

Il punto di vista che vorrei qui rendere plausibile non è tanto il contrario, che sarebbe una sciocchezza, ma il richiamo a tutti quei valori che possono entrare in contrasto con questi e a quelle responsabilità che devono costituire un vincolo e un limite per l'esercizio della libera scelta.

Nel nostro caso, le TRA pongono nelle mani di donne e uomini un potere nuovo, che amplia in modo significativo il campo delle scelte umane riducendo lo spessore di ciò che è dato e deve essere accettato come è. Questo nuovo potere deve essere attentamente considerato alla luce di un'etica della responsabilità e delle norme, ossia dei vincoli cui l'esercizio di un potere o di una nuova facoltà devono sottostare. Ma anche su questo punto ci troviamo di fronte a tesi controverse. Secondo alcuni le nuove responsabilità che sorgono dall'impiego delle TRA non devono essere intese come autolimitazione, ma al contrario come *dovere* di impiegarle. Se noi abbiamo la possibilità di creare nuovi individui non

²⁸ Ph. Roth, *La macchia umana*, trad. it. di V. Mantovani, Einaudi, Torino 2001.

solo sani – attraverso la diagnosi pre-impianto che permette di eliminare gli embrioni malformati – ma anche dotati delle caratteristiche più desiderabili, compieremmo un'azione ingiusta se non usassimo questa possibilità e lasciassimo la natura fare il suo corso. Secondo altri, e io sono tra questi, l'esercizio della responsabilità in questo campo consiste piuttosto nel limitare al massimo l'intervento e nel fare l'uso più parco possibile dei poteri che abbiamo acquisito.

L'ambito della generazione è quello che più di ogni altro smuove sentimenti e simboli profondi e fa riaffiorare idee e fantasticherie che l'evoluzione psichica dell'individuo si è lasciata alle spalle: in particolare quel sentimento di onnipotenza che nel bambino non permette ancora l'assunzione della realtà, della sua autonomia rispetto al nostro volere e ai nostri desideri, e quindi dei nostri limiti. Il limite ontologico, per così dire, di ogni individuo consiste nel suo essere mortale, da un lato, e sessuato – secato, diviso, dipendente, incompleto – dall'altro. Le due cose sono evidentemente correlate: non solo si è sessuati, e si genera, perché si è destinati alla morte, ma anche si muore perché si è dimidiati, sessuati, e capaci di generare. L'atto del generare, e del consegnare i propri geni per un viaggio infinito verso il futuro, è insieme l'atto che ci consente una certa parte di immortalità e l'atto che ci mette in contatto con il nostro trapassare e morire. E però è proprio in questo campo – nel campo della riproduzione, ossia nel terreno in cui il corpo umano, e soprattutto quello femminile, dà una prestazione quasi-divina, nel senso che crea, dal nulla, un nuovo individuo umano – che illusioni e sentimenti di onnipotenza sono per così dire di casa, in qualche modo legittimati dall'apparenza oggettiva; e dunque proprio qui si impone il richiamo al limite e alla responsabilità, e quindi a un'etica che non enfatizzi la libertà, la disponibilità delle scelte possibili, ma al contrario sottolinei il limite e accentui con tutta la forza possibile il fatto, incredibilmente sottovalutato, che nella generazione «ne va di un altro», e questo in tutti e due i sensi: nel senso che una donna ha bisogno di un uomo, e viceversa, e che in questo bisogno si manifesta la sua finitezza – una finitezza che deve essere accettata; e che si sta mettendo al mondo un altro, il cui statuto non è quello dell'oggetto che appaga un desiderio, ma di una persona umana, che nel suo esser se stessa non può non sorprenderci, e chiedere di essere considerata per quello che è, un essere a sé stante.

Senza la capacità di rappresentarsi l'altro che si annuncia, pur nelle nebbie del non-ancora, del «bambino della notte»,²⁹ un'entità che ancora non ha forma o ha tutte le forme dell'immaginario, ma che intanto comincia a esistere e a crescere, nel silenzio ovattato del grembo materno, come

²⁹ Cfr S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte*, Mondadori, Milano 1992.

un futuro distinto individuo, dotato di un'intelligenza e di una volontà proprie, diverse da quelle dei genitori, la scelta genitoriale rischia di prendere la forma non solo dell'inautentico soggiacere al *si* della chiacchiera sociale e dei suoi futili imperativi di riuscita e di successo, ma anche quella della prevaricazione e del *dominio*, una modalità di rapporto che in nessuna relazione umana assume forme così minacciose, e così apparentemente autorizzate dalla situazione oggettiva, come nel rapporto genitore/nascituro.

2.6. *Asimmetria e relazioni di dominio*

È strano: da una parte il mondo in cui viviamo è aggressivamente critico nei confronti del potere genitoriale e particolarmente di quello paterno, dell'autorità parentale che si esercita sui figli mediante divieti, obblighi, insegnamenti, sanzioni. Dall'altra considera come un atto eticamente neutro, o addirittura positivo, quello di chi con prepotenza esercita il potere più grande, il più arbitrario e indelebile sui figli: il potere di chiamarli all'esistenza e di volerli in un certo modo, di progettarli e costruirli a misura del suo arbitrio.

Questi due poteri sono di natura del tutto diversa. Il potere che viene esercitato durante il periodo dell'infanzia e dell'adolescenza, e che condiziona la formazione del nuovo individuo – le sue idee, i sentimenti, le inclinazioni, i comportamenti privati e pubblici, ecc – è da una parte un lavoro necessario, che trae fuori dalla «natura», ogni volta, l'animale-uomo e lo inserisce nel mondo delle regole, dei doveri, dei simboli e del rispetto degli altri; dall'altra è un lavoro non irreversibile. Per quanto si ponga l'accento sui «condizionamenti» che l'educazione ricevuta avrebbe esercitato su ciascuno di noi, è noto che il primo affacciarsi di ogni individuo nella vita adulta esordisce con un *no* generalizzato all'educazione ricevuta. Quanto l'adolescenza si organizzi quasi interamente intorno alla negazione e alla rivolta è noto a tutti, dall'esperienza personale come da quella di innumerevoli opere letterarie. Il risultato finale del percorso verso l'autonomia dell'individuo adulto sarà quello di un risponsamento critico radicale non solo di tutto ciò che ha ricevuto, ma anche della propria ribellione, in modo da eliminare ogni forma di dipendenza dai genitori, ma anche di «contro-dipendenza», ossia di condizionamento negativo, e da approdare a quella serenità e forza che permetta di realizzare una propria autonomia di giudizio, che consente di recuperare la sfera degli affetti e anche quella degli insegnamenti ricevuti, eliminandone ogni forma di subalternità o soggezione, come di rancore e opposizione ingiustificata.

Le tecnologie riproduttive rischiano di azzerare il senso di questo percorso ingombrandolo con un'ipoteca biologica irreversibile che ren-

de la relazione di dominio un rapporto insuperabile e incancellabile. Come ha molto persuasivamente argomentato J. Habermas,³⁰ mentre l'ipoteca «spirituale» dell'educazione è reversibile e liquidabile, come ipoteca, mediante una riflessione critica radicale, l'ipoteca biologica non lo è e rimane come traccia indelebile del volere di un altro, come un dominio intollerabile che si installa nel cuore stesso dell'io, estraneandolo a se stesso. *Chi sono io* se il mio esser così, in senso biologico, è stato deciso da un altro? Potrò mai essere me stesso se il mio esser così è l'oggettivazione di una volontà a me estranea?

Dobbiamo anzitutto riflettere sul senso del venire al mondo, del nascere, che come fatto biologico affonda le sue radici nella casualità e nel destino: il fatto originario che noi siamo nati, anziché non esserlo, il fatto che siamo nati in quel momento e in quel luogo anziché altrove e in altra epoca, il fatto che noi siamo fatti così e non altrimenti, tutto questo è un dato su cui non abbiamo alcun potere retroattivo. Il processo mediante il quale si forma il patrimonio genetico dell'embrione viene chiamato, significativamente, «lotteria genetica». La preponderanza dei fattori casuali è un elemento di grande rilevanza ontologica: fa parte *dell'essere generati*, ossia del venire al mondo secondo le modalità biologiche naturali, anziché essere *prodotti*, nel senso *tecnico e industriale* del termine, ossia fabbricati da qualcuno secondo un progetto prestabilito e secondo una prefigurazione di ciò che ci si aspetta come risultato dell'operazione. Il nocciolo del discorso sta dunque in questa differenza e in ciò che essa comporta per il soggetto che viene al mondo nell'uno o nell'altro modo.

È qui di primaria importanza, per capire a fondo la posta in gioco, tenere presente che siamo di fronte a una relazione duale e non all'esistenza di un singolo, per il quale l'arretrare del *caso* a favore della *scelta* costituisce un acquisto di libertà. Qui infatti colui che sarebbe in grado di scegliere, e quindi di sottrarre terreno al caso o al destino, non è la stessa persona per cui quelle scelte vengono fatte. C'è un soggetto che sceglie e un altro, distinto, che subisce le scelte compiute. Per questo soggetto, che esiste in quanto è stato voluto, che è così perché qualcuno ha scelto per lui l'esser così, l'arretrare del caso a favore della scelta non produce maggiore, ma minore libertà. Questo soggetto è infatti il *prodotto del volere di un altro*, ossia si trova in una relazione, irreversibile, di asimmetria di potere, nella quale il potere subito è intollerabilmente immenso: ha infatti deciso del suo *essere*, e del suo *esser così*.

Potrà sembrare questo un ragionamento cavilloso e inutile: infatti, l'esserci e l'esser così sono comunque qualcosa che ognuno di noi subisce,

³⁰ J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.

o trova come un dato immodificabile, come l'orizzonte-limite del suo essere in quanto ente *finito*. Che a determinarci sia stato il caso o i nostri genitori non fa nessuna differenza, dato che la nostra vita si svolge comunque entro binari prestabiliti, non oggetto di una nostra scelta. Anzi, si dirà, il fatto di essere stati voluti e scelti, con quelle caratteristiche, può essere per noi motivo di soddisfazione: perché chi ci ha scelto ha voluto per noi le condizioni che a suo parere erano le migliori – o anche che erano oggettivamente tali, ad esempio assenza di malattie o difetti o malformazioni, o positivamente, la presenza di doti fisiche o intellettive ritenute generalmente desiderabili – e perché così siamo la realizzazione del suo desiderio e quindi possiamo aspettarci di essere ancora più amati di quanto saremmo stati se, nascendo secondo procedure naturali tradizionali, avessimo frustrato alcune loro aspettative.

Vorrei concentrare l'attenzione sulla fallacia di questo ragionamento.

Ogni uomo diviene se stesso attraverso l'assunzione di ciò che è naturalmente – biologicamente – poi attraverso l'educazione, le relazioni che lo hanno formato e la riflessione, il lavoro compiuto consapevolmente, e in parte inconsapevolmente, su di sé. Ogni cosa che fa quando agisce è il prodotto di ciò che egli è e di ciò che riflessivamente decide in quelle circostanze sia meglio essere o fare. In ciò che ognuno è c'è un residuo di «dato», che costituisce il limite del suo far di sé qualcuno sulla base del suo progetto di vita e del suo agire in conformità a principi, norme o interessi consapevolmente riflessi. Questo limite – che è l'ombra ontologica di ciò che siamo – è parte di noi e ci appartiene, non meno di ciò che consapevolmente facciamo di noi. Ma se questo dato non è *un dato*, bensì *un prodotto* del volere di un altro, le cose cambiano radicalmente: io non potrò mai sentirmi interamente «me stesso», né concepirmi come effettivo autore delle mie azioni quando so che il dato ultimo su cui tutto ciò affonda le sue radici è il prodotto dell'agire di un altro. Questa «scelta», che per l'altro è stata un atto di libertà dal *destino*, consegna me invece a una sorta di irreversibile *schiavitù*, a una sorta di espropriazione; in ogni momento della mia vita io sarò consapevole che sono così, e anche che sono portato ad agire così, perché un altro ha voluto che così fosse. C'è un potere enorme, esercitato unilateralmente da parte genitoriale, che grava per tutta l'esistenza sul figlio, in modo tale da compromettere radicalmente la sua possibilità di autocomprendersi come *soggetto*, come autore delle proprie azioni.³¹

Si può rispondere a questo che c'è comunque, questo potere, nella sua forma più nuda e assoluta, direi ontologica, ed è la natura che ce lo

³¹ Cfr J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., pp. 54 sgg.

consegna: in quanto corpi capaci di generare noi abbiamo il potere assoluto di *dare o non dare la vita*. Chi è generato lo è perché qualcuno gli ha consentito di esistere, e questo potere noi non possiamo rifiutarlo, è la natura che ce lo impone. Questo dato emerge talora anche nel linguaggio quotidiano, in quelle liti tra genitori e figli quando il padre o la madre dice: ti ho dato la vita; e il figlio, giustamente rabbioso, reagisce con un argomento che è un puro *non-sense*: io non te l'avevo chiesto. Ovviamente, non poteva farlo: il potere di generare *deve* necessariamente essere esercitato senza il consenso di colui su cui si esercita. La riflessione sulla riproduzione e sull'etica cui deve sottostare ci spalanca davanti l'enigma del corpo, capace di generare, con il corredo dei suoi paradossi.

Il sostenitore delle biotecnologie si farà forte di questo argomento per dire: poiché comunque *dobbiamo* esercitare un potere, esercitiamolo secondo criteri etici, ossia mettendo al mondo un individuo dotato delle migliori e più desiderabili qualità possibili. Invece a mio parere la conclusione corretta è l'opposto: poiché non possiamo sottrarci a questo immenso potere, almeno facciamo un passo indietro rispetto a ogni potere ulteriore: decidiamo sull'esistenza – e anche a questo, in certo senso, ci si può sottrarre – ma non decidiamo sul come, sull'esser-così di questo nuovo individuo.

Il nostro avversario può ribattere con l'argomento secondo il quale il *non-fare* non è affatto neutro, ma è un caricarsi della responsabilità di ciò che accadrà se *non si fa*. Insomma, se l'individuo che nascerà sarà fatto in un certo modo e noi non abbiamo in nulla modificato il suo esser-così, ne siamo comunque interamente responsabili, perché è così in quanto noi *non abbiamo fatto niente per impedirlo*. Nostro figlio potrà lamentarsi con noi, e metterci sotto accusa, per il fatto di essere troppo basso o di non avere talento musicale perché *noi non abbiamo fatto* ciò che era in nostro potere per evitarlo.

Io credo che per sottrarci a questa logica, di cui avvertiamo il carattere sofisticato senza poterla confutare se rimaniamo sul suo terreno, occorre spostare lo sguardo e allargare un po' la prospettiva. Torniamo a quella responsabilità radicale, che riposa sul potere ontologico di far esistere qualcuno. Se noi lo pensiamo così, come una scelta razionale e consapevole, che si svolge unilateralmente nella mente del genitore, non può che apparire un'ipoteca mostruosa che grava eternamente sulla vita del figlio, come un'impronta impressa da un altro, una presenza estranea che per tutta la vita inquina la nostra appartenenza a noi stessi, la stessa possibilità di dire «IO» e di intenderlo come ciò che più intimamente ed esclusivamente noi siamo per noi stessi. A una tale ipoteca sembrerebbe di poter sfuggire solo con l'atto estremo con cui gli stoici credono che noi possiamo affermare, eroicamente e radicalmente, il nostro essere liberi: con il suicidio.

Ma non credo che siamo posti di fronte a scelte così estreme. Credo che lo squilibrio ontologico tra chi genera e chi è generato possa essere colmato mediante l'atto con cui chi ha esercitato il potere se ne fa, per così dire, perdonare revocandolo: un atto d'amore incondizionato la cui valenza sia altrettanto radicale e assoluta quanto il potere che ha esercitato. Un atto d'amore che *giustifichi* l'ingiustificabile,³² la nostra esistenza e il fatto di *doverla ad altri*. Questo atto d'amore è appunto opposto, nel suo significato profondo, all'atto arbitrario del decidere la vita di un altro: è invece l'accogliere *chi viene* al mondo – chiamato o, meglio, non chiamato – l'accettarlo nel suo venire ora, qui, e nel suo esser-così: femmina anziché il maschio che si sarebbe voluto, di bassa statura o senza talento musicale, anziché il prestante musicista che avrebbe colmato le aspettative genitoriali. Ogni individuo può essere giustificato nel suo esserci e nel suo esser-così non dal fatto di corrispondere al prepotente desiderio di un altro e di modellarsi su di esso, non dal fatto di essere stato prodotto secondo gli astratti criteri del bene e del bello da qualcuno ritenuti validi, ma dal fatto di essere stato accolto senza condizioni, in ciò che incontra e in ciò che, invece, delude il desiderio genitoriale. Ogni individuo può dire di se stesso «Io» solo nella misura in cui qualcuno lo ha confermato nel suo essere, nell'esserci e nell'esser-così, accettandolo senza riserve.

2.7. *Artificiale/naturale – verso una «razionalizzazione» tecnologica della riproduzione*

Quando parliamo di tecniche di riproduzione *artificiale* usiamo un termine che richiede qualche chiarificazione. La contrapposizione ingenua naturale/artificiale, che sottintende una qualche funzione normativa del primo termine, o almeno un suo primato rispetto al secondo, va incontro a un'obiezione immediata. Nella vita umana non c'è più niente di «naturale», nel senso che tutto è «culturale». L'uomo è un animale la cui vita è sottoposta a regole, leggi, riti e simboli, e i cui fatti ed eventi, anche e soprattutto quelli che riguardano da vicino la vita biologica, sono interamente iscritti in un contesto culturale che li sottrae alla loro immediatezza e ne fa qualcosa di specificamente «umano». Già Marx, e prima di lui Hegel,³³ hanno sottolineato come i bisogni naturali nell'uomo siano trasformati in qualcosa di artificiale e sociale: l'uomo mangia, come ogni animale, ma il suo nutrirsi è segnato dalla trasformazione delle sostanze

³² Cfr S. Agacinski, *La politica dei sessi*, trad. it. di F. Bruno, Ponte alle Grazie, Milano 1998.

³³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 01 sgg. e 230 sgg.;

nutritive naturali mediante una preparazione raffinata, dal modo in cui i cibi vengono prodotti e dalla divisione del lavoro, dalla complessa ritualità sociale delle «buone maniere» le cui regole sono arbitrarie nei loro contenuti ma rigorosamente necessarie nella forma, nel fatto di esserci cioè, e di trasformare l'atto animale del nutrirsi in una cerimonia sociale. Così anche altre funzioni biologiche sono trasformate e culturalizzate: alcune mediante il loro totale occultamento sociale – devono essere compiute in totale isolamento e sottratte all'osservazione degli altri – altre sottoposte a regole e riti, iscritte entro un universo di simboli, che trasformano l'accadere biologico, o atti meramente naturali, in qualcosa di umano e socialmente, eticamente, religiosamente connotato. La sessualità e la riproduzione sono il luogo per eccellenza di questa trasformazione, regolamentazione, iscrizione in contesti di significato di natura sociale, religiosa, morale.

Ma la parola *artificiale* si contrappone a naturale anche in un altro senso: quello che designa l'attività manipolatrice e tecnica dell'uomo, che trasforma oggetti, situazioni o processi naturali in qualcosa di prodotto dall'agire umano. La vita umana è interamente compenetrata di artificialità nel senso che tutta la realtà con cui l'uomo ha a che fare è sottoposta alla manipolazione e trasformazione tecnica. Si può dire che l'agire tecnico – modificare e deviare i processi naturali adattandoli ai propri bisogni e desideri – è la caratteristica distintiva dell'uomo rispetto agli altri animali, ma sarebbe in parte errato. Molti animali modificano l'ambiente in funzione dei loro bisogni: api, formiche e castori sanno costruire oggetti e modificare situazioni naturali per adattarli alle loro esigenze; sanno arginare fiumi, costruire tane e nidi, fabbricare intere città con sedi specializzate a seconda delle funzioni. Ma l'uomo ha dato a questa forma di agire un'ampiezza e una plasticità molto maggiori. Per l'uomo intervenire sulla realtà naturale e perfino su se stesso è un atteggiamento generalizzato e continuamente incrementato. Come dice Rousseau,³⁴ con una certa enfasi e con intenzioni critiche,

Egli costringe un terreno a nutrire i prodotti di un altro, un albero a portare i frutti non suoi; mescola e confonde i climi, gli elementi, le stagioni; mutila il

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1987, § 190: «L'animale ha una cerchia limitata di mezzi e modi dell'appagamento dei suoi bisogni in pari modo limitati. L'uomo dimostra anche in questa dipendenza in pari tempo anche il suo andare al di là della medesima e la sua universalità, dapprima attraverso la *moltiplicazione* dei bisogni e mezzi, e poi attraverso la *scomposizione e differenziazione* del bisogno concreto in singole parti e lati, che divengono diversi bisogni *particolarizzati*, quindi più *astratti*».

³⁴ J.-J. Rousseau, *Emilio*, trad. it. di P. Massimi, Armando editore, Roma 1981, p. 63 (corsivo mio).

suo cane, il cavallo, lo schiavo; tutto sconvolge, tutto sfigura, ama la deformità, le anomalie; nulla accetta come natura lo ha fatto, *neppure l'uomo*: pretende ammaestrarlo per sé come un cavallo da giostra, dargli una sagoma di suo gusto, come ad albero da giardino.

Dunque, un'attività frenetica di manipolazione e trasformazione, come se l'uomo non potesse accettare il corso delle cose e gli oggetti naturali, così come sono, ma sentisse la necessità di forzarli e di piegarli non solo al suo bisogno, ma al suo desiderio e al suo capriccio. Ma da quando la tecnologia si è volta alla modificazione dei processi biologici, e in particolare di quelli umani, il salto qualitativo è stato ulteriore. La sfera dei processi del nostro corpo costituisce la base sulla quale si articolano le nostre pulsioni profonde, i nostri desideri, le nostre emozioni e i nostri sentimenti. Su questa base si costituiscono le relazioni affettive fondamentali e si costruisce l'identità della persona. Se è così, la manipolazione di questa realtà e di questi processi mette in questione le basi stesse della nostra esistenza, ben al di là di quanto non l'abbiano fatto tutte le rivoluzioni tecnologiche precedenti. Qui si tratta di un'intrusione della tecnologia dentro i nostri processi vitali, di una dissociazione delle fasi dei processi naturali, di una sottrazione o addizione di elementi o di fasi di quei processi, di una interpolazione che fa del corpo umano non più il soggetto della sua propria vita biologica ma l'oggetto di una manipolazione esterna.

Il senso di questa manipolazione può essere interpretato e vissuto in modi assai diversi. Ad esempio, la trasformazione del parto naturale in parto chirurgico, pratica alla quale in Italia si fa ricorso sempre più spesso e sempre più senza giustificazione, è vissuta dalle donne in modi contraddittori: per lo più, in collusione con il medico che ha un interesse economico in tal senso, come un modo di evitare il dolore e la fatica del parto naturale, o anche di fissare la data del parto, in modo da piegare il processo naturale a esigenze sociali; più raramente questa pratica può essere vissuta invece come un'espropriazione del corpo e come un'intrusione della medicina e della chirurgia in processi naturali che hanno una loro logica e razionalità, sia biologica che affettiva. L'«assenza» della madre nel momento cruciale della nascita, il mancato atto di «riconoscimento» che si situa nell'istante in cui il figlio si libera violentemente dall'intreccio confuso di corpi in cui era trattenuto, la totale passività della donna in un momento in cui essa è naturalmente attiva e collabora con tutte le sue forze a quel primo strappo che segna la separazione e l'identificazione del nuovo individuo umano, tutto questo può essere anche vissuto, o interpretato, come una forte privazione, e in qualche modo compromettere l'«imprinting» materno, quello che nell'animale permette il subitaneo attaccamento della madre al cucciolo e scatena il comportamen-

to della cura, e invece nel contesto infinitamente più complesso e delicato che è quello umano, permette alla madre di far coincidere il «figlio della notte» con il figlio diurno e reale, il figlio fantasticato e pre-sentito con la persona in carne ed ossa che le sta davanti e che è necessariamente diverso, che in qualche misura sorprende e delude, nel senso che porta la madre fuori dalle nebbie delle fantasticherie e le impone l'ingresso nella realtà della nuova vita.

Ma è soprattutto nella fecondazione in vitro che avvengono mutamenti significativi. In essa una parte decisiva del processo biologico avviene fuori del corpo umano, interamente nelle mani del medico e in luoghi per definizioni sterilizzati, cioè morti, privi di vita. Poiché è la donna che normalmente chiede questo intervento e lo ritiene una possibilità, offertale dalla scienza medica, di realizzare un desiderio e quindi un progetto di vita, è assai probabile che il vissuto sia per lo più positivo, come affermazione della propria volontà contro un destino naturale che frustrava un desiderio.

Io vorrei però rilevare la contraddizione che è sottesa a questa richiesta: quella di voler avere una gestazione *naturale*, che è possibile solo in quanto manipolata tecnologicamente e quindi *artificiale*. La donna che ricorre alle TRA rifiuta l'ipotesi di donare il suo amore e la sua capacità di cura a qualcuno che già esiste e che ne è stato crudelmente privato, e preferisce forzare il suo corpo per ottenere artificialmente quello che la natura le ha negato. Non intendo con questo svalutare né il desiderio di maternità che si realizza per queste vie né la tecnologia che si mette al suo servizio, ma solo mettere in evidenza gli elementi di incoerenza che sono sottesi a questo desiderio.

L'artificialità della riproduzione contiene una forma di compimento del desiderio che forza i limiti naturali e riattiva il sentimento infantile di onnipotenza: volere un figlio a ogni costo e ottenerlo è una vittoria sulla natura, un trionfo del desiderio sul principio di realtà. Le TRA possono consentire la realizzazione di desideri «impossibili»: fare un figlio da soli senza sottostare al consenso di un altro, scegliere il figlio che si vuole avere secondo i propri desideri, sottrarsi alle limitazioni naturali che impongono un atto eterosessuale come premessa del concepimento. La donna che concepisce in questo modo può veramente coltivare l'illusione di creare dal nulla, come Dio, un essere umano e quindi di disporne in modo illimitato. Per lei il seme dello sconosciuto donatore è mero «materiale biologico», che riguarda solo la tecnologia riproduttiva e quindi il lavoro del medico. Il figlio sarà *cosa* interamente sua. Questo è ancora più vero se a ricorrere alle TRA è un uomo: anche se deve fare i conti con una madre surrogata, che potrebbe alla fine del lavoro avanzare qualche pretesa, visto che nove mesi di contatto quotidiano con una vita dentro di lei forse non la lasciano del tutto indifferente, egli può pensare

a se stesso come al creatore unico del figlio: il fatto di averlo avuto senza «trattare» con una donna, se non sul mero piano del compenso, inaugura una linea dinastica del tutto nuova, quello della riproduzione non *parteno-* ma *andro-*genetica. Che tutto questo non sia la migliore premessa per una relazione genitoriale autentica e rispettosa dell'individualità del figlio mi sembra addirittura un'ovvietà.

Nell'affermarsi progressivo delle tecnologie riproduttive c'è una tendenza alla riduzione e perfino alla cancellazione di un rapporto, quello madre/figlio, che sta cominciando a diventare, senza che ce ne accorgiamo, qualcosa di incompatibile con il mondo in cui viviamo e con le sue logiche, con il tipo di razionalità che lo dirige. La relazione madre/figlio, nei suoi aspetti fisici e corporei, nel concepimento, nella gestazione, nel parto e nell'allattamento, appare sempre più come una realtà estranea e in certo modo impudica, una commistione di corpi, un intreccio «impuro» e anti-igienico, troppo settico, troppo cruento, troppo violentemente animalesco per essere davvero vissuto e tollerato in un mondo che si fonda su valori antitetici. Si pensi alla scena cruenta del parto, così primitiva – oggi non a caso sempre più sostituita dall'asettico parto cesareo – e poi all'allattamento, una relazione fisica quasi indecente, che già nella sua rappresentazione visiva suscita immagini fortemente preumane – vacche e vitelli, pecore e agnelli, ecc. – e quindi di una brutalità e immediatezza quasi intollerabili, se non fosse stato per quelle rappresentazioni della Vergine e Bambino che per molti secoli hanno non solo umanizzato ma anche sacralizzato quel gesto. Nel mondo moderno la caduta di quell'alone religioso che riscattava gli aspetti brutalmente animali della maternità, rende sempre più plausibile e «ragionevole» il rifiuto o quanto meno l'addomesticamento di queste pratiche arcaiche.

Sul filo di questa tendenza possiamo azzardare qualche pronostico per un futuro non tanto remoto. È in atto una trasformazione dei processi riproduttivi in seguito alla quale il *generare* assomiglia sempre di più al *produrre*, in senso economico e in senso tecnico-industriale. La logica del produrre, ogni volta che colonizza un nuovo settore di vita, vi porta le sue regole: ottimizzare energie e risorse, massimizzare i risultati, minimizzare i costi e i rischi, marginalizzare o eliminare del tutto elementi negativi non necessari come dolore, spreco, fallimento; occultare tutto ciò che conserva un richiamo troppo evidente alla vita fisica e animale dell'uomo, sostituire in tutto o in parte il lavoro del corpo con quello di strumenti tecnologici in tutte quelle prestazioni nelle quali è possibile farlo; infine, razionalizzare le operazioni mediante una divisione sociale e tecnica del lavoro.

Una donna che lavora e ha delle ambizioni si trova di fronte al dilemma: o la maternità o la carriera. La maternità la tiene lontana dal

lavoro per tempi abbastanza lunghi da farle perdere occasioni preziose e da mettere a rischio il percorso intrapreso. È assurdo, dal punto di vista della razionalità economico-industriale, che le energie, le capacità e le risorse di una donna, che ha una formazione per lavori altamente specializzati e di dirigenza, vengano sottratte e sprecate, magari nel momento cruciale di un'operazione economica importante, per colpa di un incidente biologico banale come un concepimento, con tutto quello che segue. Per questo tipo di lavoro, che non richiede altra competenza e altra specializzazione che un corpo sano, ci saranno tutte le «portoricane» del mondo, quelle donne la cui massima prestazione è appunto quella di offrire un utero in affitto per ospitare un embrione tecnologico e portarlo a maturazione, per conto di altre. E in seguito ci saranno uteri tecnologici che cancelleranno radicalmente e per sempre lo scandalo di questa commistione di corpi – e di anime – quasi bestiale, così inaccettabile in un mondo sempre più emancipato dalla brutalità e impudicizia della vita. In un avvenire non troppo remoto il rapporto madre/figlio, nella sua totalità, potrebbe diventare qualcosa di socialmente impresentabile. Come nel romanzo di Aldous Huxley *Brave New World* tutta questa volgare faccenda sarebbe infine abolita e sostituita da processi interamente artificiali, razionali, igienicamente controllati. Le parole stesse che designano i processi biologici della riproduzione – utero, gravidanza, parto, mammella, e soprattutto la parola *madre* –, diventerebbero parole impronunciabili, termini osceni che una persona per bene non osa dire in pubblico.

L'altro aspetto di questa razionalizzazione e trasformazione tecnologica dei processi riproduttivi è la penetrazione in essi della logica del mercato, ossia la trasformazione del corpo umano, dei suoi prodotti, delle sue parti e delle sue prestazioni, in merci che vengono offerte e richieste, che stanno sul mercato e obbediscono alle sue regole. Il concepimento *in vitro* permette l'uso di materiale gametico non proveniente dai genitori che commissionano l'operazione. I «donatori» come vengono eufemisticamente chiamati, sono di solito mercanti del loro proprio corpo. I nuovi mezzi di comunicazione, associati alle regole non scritte del mercato, creano nuovi scenari della riproduzione che ne cambiano il senso in modo profondo. Internet sta diventando un enorme supermarket mondiale, nel quale è possibile acquistare ciò che si desidera, sulla base di un catalogo merci che offre di tutto, per i gusti più esigenti.

L'affitto del corpo si affianca a questo mercato di compra-vendita. Una coppia genitoriale, o chiunque ne abbia desiderio, può acquistare materiale gametico che risponda ai suoi desideri, ottenere una fecondazione in vitro, scegliere l'embrione che l'analisi genetica assicura rispondere ai desideri e alle attese, quindi trovare un utero in cui impiantarli e attendere i mesi occorrenti per la consegna del prodotto fini-

to. Tutte queste operazioni hanno un prezzo di listino che naturalmente varia a seconda della qualità del materiale offerto, delle garanzie che si possono dare, e nel caso dell'utero da affittare, a seconda dell'affidabilità della donna che ne è titolare, della sua salute, delle garanzie che offre circa il tenersi lontana da alcool e droghe almeno per il periodo prescelto.

Corpi in vendita, o meglio parti di corpi, materiali biologici, recipienti, organi. Con lo stesso sguardo metonimico con cui un tempo il linguaggio maschilista designava la donna mediante l'organo che dava il piacere all'uomo, così ora la persona è designata come utero – organo della riproduzione, isolato dalla persona e considerato solo per le funzioni che è capace di assicurare – come ovulo, come sperma, e come tale messa sul mercato.

Se la logica della selezione biologica non è più all'opera, come lamentavano i nazisti deplorando il fatto che tutti, anche il malriusciti e i malaticci, potessero arrivare a riprodursi grazie ai progressi della medicina, in compenso sarà sempre più all'opera la logica ferrea del mercato. I migliori – nel senso delle possibilità economiche e della collocazione sociale – potranno assicurarsi la riproduzione migliore: gameti ben selezionati, uteri sani e affidabili.

Gli altri si accontenteranno di materiali di seconda e terza scelta, o addirittura si riprodurranno da soli secondo le vecchie e ormai superate modalità biologiche. Così si ricreeranno, dopo secoli di democrazia, quelle caste sociali caratterizzate anche in senso biologico, come era nelle aristocrazie preclassiche, nelle quali i signori erano, fin dall'aspetto fisico, una «razza» riconoscibile. Non ci sarà bisogno, come immagina ingenuamente Huxley, di programmare geneticamente la nascita di un determinato numero di individui alpha o beta, e quindi di creare per via tecnologica e mediante pianificazione un'umanità selezionata e distribuita in caste; il mercato, da solo, e mediante i soi «liberi» automatismi, produrrà lo stesso risultato.

2.8. Gli embrioni soprannumerari: individui umani in potenza o materiale di scarto?

Ogni operazione di FIVET prevede la creazione di un certo numero di embrioni dei quali solo una piccola parte viene impiantata. Gli altri restano a disposizione per ulteriori tentativi – il tasso di successo è inferiore al 20% per ogni tentativo –, e comunque conservati in attesa di decidere che cosa farne. I centri di fecondazione in vitro sono depositi di embrioni umani congelati, in attesa che qualcuno decida della loro sorte. Una sorte a tutti poco chiara, anche perché siamo di fronte a una situazione del tutto inedita – mai era successo che si disponesse di embrioni, separati dal corpo materno, come cose, esterne e manipolabili – e a qual-

cosa che siamo nell'impossibilità di definire. *Chi o che cosa* sono questi abbozzi di individui umani, usciti da una manipolazione tecnologica e creati in una provetta, senza alcun rapporto con i corpi che, nel normale processo del generare, vi sono coinvolti? Che enti sono questi embrioni che la «madre» non può sentire come parti di sé perché non lo sono mai state e che quindi non risvegliano in lei la benché minima eco di un remoto affetto o bisogno di custodia? Che cosa sono questi esseri che qualcuno ha suscitato dal nulla con un atto di imperio e forzatamente risvegliato alla vita per poi, subito, arrestarne il cammino; esseri che hanno trovato sul loro percorso una tempesta di ghiaccio e sono piombati nella notte del freddo assoluto? Sono mero materiale biologico disponibile per mille usi: dall'impianto in altri corpi, magari anche dopo la morte di uno dei due genitori, o anche di tutti e due, visto che qui paradossalmente si può nascere già come orfani programmati, all'utilizzo per la ricerca scientifica e per ogni tipo di sperimentazione? Chi sono questi grumi di materia vivente sperduti nella foresta tecnologica, piombati in un sonno innaturale, pronti a passare da quello al sonno eterno; esseri creati apposta per servire ad altri e ad altro, per migliorare la qualità della vita altrui, precursori di individui umani che però non sono tali e forse non lo diverranno mai? Sono banche viventi di cellule preziose per terapie di malattie finora inguaribili? Oppure, come pretende la Chiesa, individui umani *in nuce*, quasi bambini abbandonati, in cerca di una madre o di una coppia disposta a commuoversi e ad adottarli?³⁵

Il pensiero scientifico, nella sua vocazione desoggettivizzante, non può che vedere nell'embrione tecnologico – del resto in più sensi reciso: staccato dal corpo materno, staccato dal processo vitale e arrestato in uno stato di attesa, quasi una morte temporanea, nel congelamento – un oggetto disponibile, un'occasione eccellente da ogni punto di vista per la manipolazione scientifica e per l'uso terapeutico, per il prelievo di cellule e tessuti preziosi che aprono nuove strade al conoscere e al fare terapeutico e tecnologico. Il pensiero astratto della Chiesa, già predisposto a personificare il prodotto del concepimento e a equiparlo senza sfumature alla persona umana con tutte le sue caratteristiche e i suoi diritti, non può non vedere in questi embrioni «abbandonati» la conferma di questa sua ipotesi ontologica: individui umani, come tali *distinti e autonomi* dal corpo materno, che attendono una destinazione dignitosa, cioè l'adozione.

³⁵ Vd. l'episodio riportato da M.L. Boccia e G. Zuffa, *L'eclissi della madre*, cit., p. 64, in cui si parla dell'appello di Don Benzi per l'adozione di 3300 embrioni, congelati in Gran Bretagna, che dovevano essere per legge distrutti. L'embrione oggettivato e staccato dal corpo materno incrementa la rappresentazione di esso come già autonomo, un embrione «pubblico» che «reclama la vita» come un suo diritto.

Ambedue questi pensieri sembrano rimuovere l'enormità della situazione, e cioè che questi abbozzi di vite umane sono stati concepiti fuori da ogni riferimento al corpo e al desiderio – inteso nel senso forte, di pulsione vitale che erompe dai corpi viventi sulla base della logica della vita – sono enti «mostruosi», la cui definizione resta del tutto enigmatica. Per decidere a che cosa debbano essere destinati occorrerebbe prima decidere «che cosa sono»; ma è proprio questo che sembra impossibile.

La controversia sullo statuto dell'embrione era già stata affrontata da tempo, in quanto legata al problema dell'aborto, e subito si era presentata l'alternativa di un'interpretazione continuista o anticontinuista dei processi riproduttivi. Una posizione radicalmente continuista afferma che non c'è niente di nuovo lungo tutto il processo che parte dai gameti, ancora separati, e prosegue nel concepimento, nella gestazione e culmina nella nascita di un nuovo individuo.³⁶ Questo porta a conclusioni così paradossali da risultare evidentemente inaccettabili. Ci troveremo di fronte a domande come: quale spermatozoo salvaguardare «prima» della fecondazione, tra le migliaia in competizione? Tutti devono essere tutelati? O tutto è sacro o niente lo è. Se vogliamo che la vita umana sia degna di tutela allora anche l'embrione e addirittura il materiale gametico devono esserlo; ma se neghiamo questo status all'embrione non ci sono neppure ragioni per rispettare la vita umana in generale; così non ci sarebbero barriere alla svalutazione progressiva della vita umana.

L'alternativa anticontinuista, che a me sembra più aderente alla realtà, non disconosce la fluidità dei processi ma ritiene che ci siano, in certi punti, alcuni salti qualitativi che autorizzano a distinguere, sia sul piano ontologico che etico. Si riconoscono statuti ontologici diversi, a seconda dei diversi stadi del processo, e di conseguenza anche diritti a trattamenti diversi. Questo appare più in linea con il senso comune e con i sentimenti che proviamo nelle diverse circostanze: un totale disinteresse per il materiale gametico la cui distruzione ci lascia assolutamente indifferenti; un interesse debole per la perdita di un embrione; un interesse maggiore per la perdita di un feto, un autentico dolore per la perdita di un bambino anche neonato. Gli investimenti affettivi sono evidentemente diversi, e questa diversità funge da guida anche in senso

³⁶ È la tesi sostenuta da P. Singer in *Practical Ethics*, cit. Da un punto di vista radicalmente continuista, come è eticamente irrilevante l'intervento volto a impedire il concepimento, così lo sarebbe ogni altro intervento volto a sopprimere il prodotto del concepimento in tutte le fasi successive, compresa la fase neonatale, dato che la nascita sarebbe solo una diversa collocazione spaziale del feto, fuori del grembo materno anziché all'interno: una visione estremamente riduttiva, questa, risultato di un'astrazione totale dal contesto concreto, relazionale e affettivo in cui i fenomeni vitali si collocano.

etico. Secondo il noto principio, non si deve eguale trattamento a enti diversi e quindi sarebbe ingiusto rispettare un embrione come si rispetterebbe un neonato.

Ma resta ancora aperto il problema della definizione dello status dell'embrione. È stata introdotta a questo proposito una distinzione importante,³⁷ quella tra embrione e *pre-embrione*, che sposando la tesi anti-continuista pone un'ulteriore cesura ontologica. Il pre-embrione è l'ovulo fecondato, prima del 14° giorno. In quel periodo si possono produrre ancora eventi importanti che mettono in dubbio la possibilità di pensare al pre-embrione come abbozzo di un individuo umano: il pre-embrione può non impiantarsi e quindi venire semplicemente eliminato per via naturale, ma può anche clonarsi naturalmente, producendo due gemelli di eguale patrimonio genetico. Questo mette in difficoltà coloro che ritengono che nel momento del concepimento si produca un ente unico e irripetibile, il cui valore risiede appunto in questa unicità. Infatti è vero che nel concepimento si definisce un patrimonio genetico che ha scarsissime probabilità di riprodursi – scarsissime, ma teoricamente non del tutto nulle – ma questo non coincide con l'unicità somatica. La nozione di pre-embrione indebolisce quindi le tesi dei cosiddetti «fertilizzazionisti», per i quali il momento del concepimento stabilisce un confine netto tra un prima – in cui non c'è ancora una vita umana – e un dopo, quando saremmo in presenza del programma e del piano di un individuo umano in formazione. La tesi dei pre-embriionisti è abbastanza persuasiva, ma non tanto da convincere che, prima del 14° giorno, abbiamo a che fare con un ente eticamente irrilevante. La questione resta così incerta e controversa che su di essa non è stato possibile trovare un accordo, capace di fondare una legislazione europea in materia.³⁸

Ma torniamo a quegli embrioni congelati, che giacciono in grande quantità nei frigoriferi degli istituti che praticano le TRA, in attesa di destinazione. La questione è se sia o no lecito utilizzarli per la ricerca scientifica e per impieghi terapeutici. Se soppesiamo le ragioni e i diritti in gioco sembra che la bilancia penda dalla parte della liceità: da un lato ci sono malattie e sofferenze gravissime, che possono essere alleviate o guarite, dall'altro ci sono frammenti di materia vivente lontanissimi, in senso quantitativo e qualitativo, dal traguardo del divenire *persona*. D'altra

³⁷ Vd. M. Mori, *On the Concept of Pre-embryo: The Basis for a New «Copernican Revolution» in the Current View about Human Reproduction*, in J. Harris and S. Holm (eds) *The Future of Human Reproduction*, cit. pp. 38-54.

³⁸ Vd. M. Toraldo di Francia, *Sviluppo biotecnologico e dibattito «bioetico»*. Alcune considerazioni, in AA.VV., *Un'appropriazione indebita*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004, p. 250, sull'incapacità di raggiungere un accordo nella Convenzione europea di Oviedo, 1997.

parte, sostengono alcuni, se si è riconosciuta la liceità dell'aborto entro i limiti prescritti dalla legge, difficilmente si può negare il consenso all'uso scientifico e terapeutico degli embrioni; negarlo rimetterebbe in questione anche la liceità dell'IVG.³⁹

A questi argomenti, molto seri, mi limiterò a rispondere sollevando dei dubbi. Anzitutto a proposito dell'equiparazione del problema dell'uso degli embrioni con quello dell'aborto. A mio parere i due problemi sono di natura del tutto diversa: c'è una differenza profonda che investe sia il piano ontologico che quello fenomenologico e del vissuto, che riguarda la natura diversa degli enti in questione – embrione tecnologico o embrione naturale. Una differenza che a prima vista sembrerebbe andare a scapito dell'embrione tecnologico: ente dallo statuto incerto, estratto com'è dai processi vitali e soprattutto dal corpo di donna in cui questi processi si svolgono; certamente inferiore al feto, nel quale già la morfologia del corpo umano, gli organi e le funzioni cominciano a delinearsi, ma anche all'embrione naturale già impiantato nel corpo della donna e avviato al processo che lo porterà alla nascita; ente senza padre né madre, figlio di una manipolazione tecnologica e collocato, non solo fisicamente, fuori da ogni processo vitale. Su di lui non ci sono investimenti affettivi di sorta, né aspettative, né curiosità, né alcun'altra relazione significativa. La sua soppressione sembra essere al di là di ogni interesse umano concreto. E tuttavia proprio per questo la sua eliminazione senza scrupoli etici né tormenti affettivi può essere un atto eticamente più grave. Mentre nell'aborto la soppressione dell'embrione o del feto avviene in un contesto complesso, in cui la donna è in gioco in tutti i sensi, con le proprie paure, difficoltà esistenziali, e con la sua responsabilità, la sua coscienza, il suo eventuale senso di colpa o comunque la consapevolezza di compiere un atto grave, con la sua biografia entro la quale l'interruzione di gravidanza può acquistare significati diversi, qui nessuno è protagonista di niente e nessuno è responsabile di niente. Qui siamo di fronte a un esercito di viventi non identificati, privati di ogni spessore umano ed etico, decontestualizzati da ogni riferimento vitale ed esistenziale, creati in grande quantità solo per essere distrutti e per servire a qualche scopo esterno a loro. L'aborto è un fallimento della relazione di maternità, uno scacco della donna di fronte a un processo vitale ingranato dal suo corpo. La creazione programmata e l'uso pianificato di embrioni è invece la decisione asettica e sganciata da qualsiasi contesto emotivo, con la quale si producono e si eliminano vite lontane dall'essere personali, ma pur sempre sulla via di diventarlo. Qui inoltre la quantità diventa qualità: mentre

³⁹ Vd. M. Toraldo di Francia, *Sviluppo biotecnologico e dibattito «bioetico»*, cit., pp. 251-225.

nell'aborto ogni singolo caso ha una sua storia e fa riferimento a una singola donna, nella creazione di innumerevoli embrioni destinati alla distruzione si fa strada una prospettiva nuova, quella della produzione di massa e della distruzione di massa: per quanto la distanza tra un embrione e l'essere umano che potrebbe diventare sia grande e significativa, questa pianificazione della morte tecnologica può evocare, forse non solo retoricamente, certi orrori del passato. Quanto più massificata e riproducibile, tanto più la vita umana diventa senza valore. Quanto più manipolabile e manipolata, tanto più diventa sostituibile e rinnovabile secondo una logica tecnologico-industriale. Tutto ciò autorizza a temere quel piano inclinato in cui la vita umana perde progressivamente valore e diritti, quanto più si allontana dalle caratteristiche dell'individuo adulto e sano, e quanto più si confonde in una prospettiva di massa in cui l'entità numerica cancella o rende meno visibili i tratti umani dell'ente che abbiamo di fronte; quei tratti che tengono a bada, emotivamente prima che eticamente, atteggiamenti aggressivi e distruttivi.

Di fronte a queste prospettive si prova un senso di sgomento: può darsi che si tratti di quelle reazioni viscerali e irrazionali che fuorviano la riflessione morale e danneggiano la scienza; ma può anche darsi che si tratti di quelle emozioni che illuminano e portano all'evidenza aspetti oscuri della questione, che un ragionamento troppo razionalistico e astratto non riesce o non vuole vedere.

Un'ultima riflessione: a chi pensa che si debba qualche forma di rispetto all'embrione umano viene rivolta l'accusa di materialismo: di sopravvalutare la dimensione biologica dell'umano, a scapito di altre come linguaggio, socialità, cultura. L'uomo è ciò che è, si dice, non in quanto ente biologico ma essenzialmente in quanto ente che parla, che ha autocoscienza, che può intrattenere relazioni ed è inserito in un tessuto di intersoggettività. L'embrione è solo un frammento di materia organizzata, identificabile solo per la sua struttura genetica. Tra questo ente e l'individuo umano che potrebbe diventare intercorrono non solo tappe e cesure biologiche, ma soprattutto passaggi significativi e determinanti sul piano culturale e linguistico, sociale e mentale. Rispettare questo frammento di materia vivente e considerarlo un pre-uomo appare, appunto, una sopravvalutazione materialistica della dimensione biologica.

Non sono d'accordo: credo invece che tenere presente la dimensione biologica e stabilire un legame tra l'individuo umano e l'ente che lo precede, che ne è l'inizio e ne contiene già il progetto, non sia materialismo ma concretezza e aderenza al reale. Irrealistico e riduzionistico è sganciare l'uomo da questa sua base vivente, recidere le sue radici animali; siamo «animali politici» e culturali, ma appunto essenzialmente animali. L'animalità è la premessa insopprimibile di tutto quello che siamo diventati. Credo che una riflessione filosofico-antropologica debba

tenersi lontana da due opposti riduzionismi: quello oggettivistico, che vede l'uomo solo come oggetto di conoscenza, di scienza e di manipolazione tecnologica; quello soggettivistico di tipo mentalistico, che vede nell'uomo essenzialmente un ente dotato di intelligenza e linguaggio, che conosce e manipola la realtà piegandola ai suoi fini. Tutte e due queste concezioni «saltano» il fenomeno principale, l'uomo vivente, radicato nei processi della vita, animale come gli altri, che si è spinto un po' più oltre su una strada difficile e piena di rischi.

Il rischio è connaturato alla vita, nel senso biologico: ogni vivente può incontrare, in ogni momento del suo percorso vitale, le condizioni ostili che ne determinano la distruzione. Dolore e morte sono «privilegio del vivente»⁴⁰. Ma l'uomo, e solo lui, è capace di approntare strumenti estremamente sofisticati per ridurre questi rischi, per prolungare la vita, alleviare il dolore, controllare la natura esterna e interna, manipolando il mondo e il suo stesso corpo, al fine di migliorare la qualità della sua vita. Tuttavia morte e dolore continuano a essergli compagni di cammino, a disegnare i limiti della sua avventura e ad ancorarlo alla vita, di cui partecipa come tutti gli altri viventi. Mantenere questo legame, riconoscere la propria origine in quel remoto frammento di materia che sorse all'improvviso, tanto tempo fa, dopo l'incontro di due cellule gametiche, e si mise in cammino e da allora non ha cessato di spingersi avanti, sull'impulso di quel *conatus* che qualcuno ha chiamato «volontà di vivere», non è materialismo ma significa restare radicati nel proprio sé vivente, base e premessa di quell'«io» mentale, linguistico, sociale, etico e politico, che può concepire se stesso come entità *unitaria* grazie alla logica della vita, che organizza intorno a un centro l'intera estensione, diacronica e sincronica, dell'esistenza umana.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. a cura di M. Moni, introduzione di C. Cesa, Laterza, Bari 1968, p. 874: «Il dolore è quindi il privilegio delle nature viventi [...]. C'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente è piuttosto un'esistenza reale».